امانة ملک حاج اسمعیل ...
لعاریه نزد اقل الطلبه
میباشد
الامر ...

شرح تجرید ملا علی قوشجی ناتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

اما بعد حمد واجب الوجود على نعمائه والصلوة على سيد انبيائه وعلى اكرم
احبائه اى على آله واصحابه الذين هم موصوفون بزيادة الكرم على من عداهم فى مجبوبيه
فاصل التفضيل بينهما بمعنى الزيادة على من اضيف اليه ح لا يجب المطابقة بل يجوز الافراد
وجمعا وجمعهما وعلى انه ينبغى ان يريد به عليهما الخ بل وان لا يكون المكتوب بصورة على
حرفا جارا بل اسما مجرورا معطوفا على سيد انبيائه ويؤيده ما يوجد فى بعض النسخ من التعبير
باسم النبى صلعم فانى يجيب لما سئلت من تحرير مسائل الكلام وترتيبها على ابلغ النظم مشيرا
الى غرر فرائد الاعتقاد وذكرت مسائل الاجتهاد دمائقا وفى الدليل اليه وقوى اعتمادى
عليه الله اسئل العصمة والسداد وان يجعله ذخرا ليوم المعاد وسميته بتجريد العقائد ورتبته
على ستة مقاصد لما كان المطلب الاعلى والمقصد الاقصى فى علم الكلام هو العلم باحوال المبدأ
والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيها الى السماع من معلم والمعلم
فى المعارف الالهية هو النبى صلعم بالاتفاق والامام ايضا عند بعض انما يستقل به العقل انما يستنبط
من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجوهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب
المص كتابه على ستة مقاصد الاول فى الامور العامة الثانى فى الجوهر والعرض الثالث فى
اثبات الصانع وصفاته الرابع فى النبوة الخامس فى الامامة السادس فى المعاد ووجه الترتيب ظاهر
المقصد الاول فى الامور العامة اى التى لا يختص بقسم من اقسام الموجود التى هى الواجب والجوهر والعرض
لما ورد كلما يختص بواحد منها فانها يحتاج اليه فى معرفة الاحوال المشتركة اما بين الثلثة كالوجود
والعلية او بين الاثنين كالماهية المعلولية فالبحث عن الامتناع لكونه من احوال العدم وعن الوجوب والقدم
لكونهما من احوال الوجود ولذلك اورده فى فصل الوجود والعدم وفيه فصول ثلثة بالاستقراء فى الوجود والعدم — لانحصار الامور العامة

وما يتعلق

وما يتعلق بهما من الماهية واحكامها والعلية والمعلولية الفصل الاول فى الوجود والعدم وتحديدهما بالثابت
العين والمنفى العين او الذى يمكن ان يخبر عنه ونقيضه اى الذى لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل
قولهم الموجود هو الذى يكون فاعلا او منفعلا والمعدوم ما لا يكون فاعلا اى منفعلا يشتمل على دور
لما مر اما اشتمال التحديد الاول فظ لان الثبوت مرادف للوجود وكذا النفى للعدم واما الثانى
واما الامكان فلان تحديد فى كل من الوجود والعدم عبارة عن سلب الضرورة عن طرفى
الوجود والعدم واما الثالث فلانه قد اخذ الكون فى تعريف الوجود المرادف له وسلب
الكون فى تعريف العدم المرادف له وما يقال من ان معنى الفاعل والمنفعل هو الموجود
المؤثر والموجود المتأثر فمعنى ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا لا يكون موجودا مؤثرا ولا موجودا متأثرا
وهذا سلب لمعنى الوجود ومتوقف على سلب المفهوم الموجود وهو مفهوم المعدوم فضعيف
لانا لا نم ان معنى الفاعل هو الموجود المؤثر والمنفعل هو الموجود المتأثر غاية الامر انه
انهما لا يكونان الا موجودين فى قوله وتحديدهما بالثابت العين والمنفى العين نظر لان الوجود
والعدم لم يعرفا بهما بل الموجود والمعدوم فالاولى ان يقال ان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين — والعدم
مفهوم الوجود ومفهوم صيغة المفعول ومفهوم صيغ المشتقات معروف لكل من يعرف — معلوم د
اللغة فاذا علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود وما جهل جهل فلو احتاج الموجود الى التعريف
كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فالتعريف الموجود بالثابت العين تعريف فى الحقيقة للوجود
بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر
بالامكان وكذا فى تعريف الموجود المذكور صريحا دورى كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا
دورى فقوله وتحديدهما اى تحديد الوجود والعدم كما هو الظاهر بالثابت العين اى بما علم
منه تحديدهما او نقول ان الضمير راجع الى الموجود والمعدوم لدلالة الوجود والعدم عليهما او
لانهما اطلقا عليهما فى اطلاق المشتق منه على المشتق وهو شائع والاول اولى
اقول فيه نظر لانه يلزم بمقتضى هذا التحقيق ان يكون تعريف
كل مشتق بمشتق تعريفا فى الحقيقة لماخذ الاشتقاق بماخذ
الاشتقاق اذ يمكن اجراء هذا الكلام فيه فيقال الحساس مثلا
يشتمل على شيئين مفهوم الاحساس ومفهوم صيغة
الفاعل لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف

لكن من يعرف به اللغة فاذا علم مفهوم الاحساس علم مفهوم الحاس فلو احتاج الحاس
الى التعريف كان ذلك لاحتياج الاحساس اليه فلو عرف الحاس بحس كان ذلك
تعريفا للاحساس بماخذ اشتقاقه مع انه ليس كذلك فانه قد يجوز تعريف المشتق
ولا يجوز تعريف ماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق مثلا لا يجوز تعريف الحاس المتحرك
بالارادة ولا يجوز تعريف الاحساس بالحركة الارادية وكذلك يجوز تعريف الناطق
بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق بالضحك وامثال ذلك اكثر من ان تحصى وتحقيق ذلك المشتق
ان السؤال عن المشتق قد يكون عن نفس مفهومه فان اجيب بمشتق اخر فذلك يكون تعريفا
لماخذ الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وقلما يكون السؤال في هذا المقام لضبط المشتق بل الاكثر
والاولى ان يسئل لضبط المشتق منه لان مفهوم الصيغة معلوم لكل احد وانما الاستفسار
ليعلم مفهوم ماخذ اشتقاقه مثلا اذا اريد الاستفسار عن مفهوم المتحرك يقال الحركة
ويجاب بانها الخروج من القوة الى الفعل على التدريج فان قيل المتحرك اجيب بانه الخارج
من القوة الى الفعل على التدريج فذلك كما قال تعريف في الحقيقة للحركة بالخروج
لانه المحتاج الى التعريف واما اذا كان السؤال قاصدا على المشتق الذي علم بوجه و
اريد بان يعلم بحقيقته او بوجه اخر فان اجيب بمشتق اخر فذلك لا يكون تعريفا لماخذ الاشتقاق
بماخذ الاشتقاق مثلا اذا سئل عن الانسان الذي علم بوجه الضحك ويريد ان يعلم
بوجه اخر وقيل انه الضاحك فالجواب بالكاتب ليس تعريفا للضحك بالكتابة كيف ولا
يمكن حمله عليه واذا تقرر ان المشتق بالمشتق يكون على وجهين كما ذكرنا فلا شك ان تعريف الموجود
بما يمكن ان يخبر عنه ليس من قبيل الوجه الاول اذ لو كان لزم ان يكون تعريفا للوجود بالاخبار
وهو مما لا يخفى عليه كما لا يخفى فلا يكون تعريفا كما لا يخفى فهذا الاعتذار فيه ولا ابطل تعريف مركبة
الوجود والعدم بما ذكر اشار الى وجه الاعتذار لاولئك المعرفين والحكماء والمتكلمين
في تحديدهم فقال بل المراد تعريف اللفظ وليس المقصود به تحصيل صورة غير
حاصلة كما في سائر التعريفات الحقيقية بل المقصود به تحصيل
الاشارة الى صورة حاصلة وتعيينها من بين الصور الحاصلة
ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء الصورة

المشار اليه

المشار اليها لانه يفيد تصورا ابدا بل هو مرادف للمعرف كما في التعريفين الاول والثالث بل
يدل على الالفاظ المفردة والمراد منه ان لم يوجد او ردت بدلها الفاظ مركبة دالة على
مفهومه ولا يكون التفصيل مستفادا منها مقصودا بل المقصود بها مجرد تعيين ذلك المعنى
من بين المعاني المتصورة ولا يقدح ايراد ما يتوقف معرفته على معرفة المعرف كما في
التعريف الثاني لما ذكرنا من ان هذا التعريف ليس لتحصيل معرفة المعرف حتى يكون
معرفة المعرف عليها وربما لا يمكن تحديد الوجود بحسب الحقيقة اذ لا شيء من المفهومات
اعرف من الوجود وان اراد ان تصور الوجود بوجه ما بارز عن جميع ما عداه بديهي وانه
لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم بحكم الاستقراء والرجوع الى
الوجدان وان اراد ان تصوره بكنه حقيقته بديهي فذلك مم بل يمتنع كونه متصورا
بكنهه والاستدلال بتوقف التصديق بالمنافي عليه او يتوقف الشيء على نفسه او
عدم تركب الوجود مع فرضه او ابطال اللازم بط استدلال على بداهة تصور الوجود
بوجوه اشار المص الى اثنين منها وحكم ببطلانهما الاول ان التصديق بان الشيء
بين الوجود والعدم اعني قولنا الشيء اما موجود واما معدوم بديهي ويتوقف على
تصور الوجود والعدم ضرورة توقف التصديق على تصور الطرفين وما يتوقف
عليه البديهي اولى بالبداهة الثاني ان الوجود مطلق ليس ذلك بالكسب والا لكان
فاكتسابه اما بالحد ولانه لا يكون الا بالاجزاء والوجود بسيط والاجزاء اما وجودات
فيلزم توقف الشيء على نفسه ضرورة توقف الكل على اجزائه واما ليست بوجودات
فلابد ان يحصل عند اجتماعها امر زائد والا فلا وجود وهناك اصلا ويسمى به الا
تلك الاجزاء التي ليست وجودات فذلك الزائد هو الوجود وتلك الاجزاء
معروضاته فلم يكن ان تركيب الوجود بل في معروضه مع انه فرض مركبا لا يقال
لا نم ان الوجود هو ذلك الزائد فقط بل هو مع تلك الاجزاء فلا يلزم عدم تركب
الوجود لانا نقول على هذا لا يكون الزائد جزؤه وينقل الكلام اليه واما بالرسم فلانه
اذ يتوقف على العلم باختصاص الرسوم به بالمرسوم ويتوقف على العلم بالمرسوم به

وهو دور وباعداد تفصيلا وهو محال لانتفاء ذلك الحاصل الدين بل انه بديهي بل الاطلاق في المرتبة
الاول فلانا لا نسلم ان ما يتوقف عليه البديهي بديهي فان التصديق البديهي قد يكون اطرافه
كسبية ولو سلم فيجوز ان تصوره بوجه ما بديهي ولا نزاع فيه فان قيل نحن نقول ان هذا التصديق
بديهي بجميع تصوراته ومن جملتها تصوره تصوره بديهي لا يقال هذه مصادرة فان من لا يسلم بداهة
تصور الوجود كيف يسلم ما هو جميع تصورات هذا التصديق لانا نقول هذه نعرفه اجمالا لا
ان هذا التصديق حاصل بلا نظر حتى للاكتساب من البله والصبيان فعلم كونه بديهيا
بجميع تصوراته ولا يلاحظ مع هذا العلم تفاصيل خصوصيات تلك التصورات والقصد
بالاستدلال حصول العلم بداهة تصور الوجود بخصوصه وهذا الاستدلال على الشكل
الاول اذ حاصله ان تصور الوجود من تصورات هذا التصديق وكل ما هو من تصورات هذا
التصديق بديهي فتصور الوجود بديهي قلنا ان اردت ان جميع هذه التصورات
بالكنه بديهي فهم وما ذكره من حصول هذا التصديق للبله والصبيان لا يدل عليه وان اردت
انها بوجه ما بديهي فلا نزاع فيه واما بطلان الوجه الثاني فلانا نسلم ان الوجود متصور بكنه
حقيقته وان اراد انه متصور بوجه ما بديهيا فلا يجديه نفعا لان الخلاف في تصور
الكنه وايضا يجوز ان اجزاء الوجود موجودات ولا يلزم توقف الشيء على نفسه لجواز
ان يكون صدق الوجود عليها صدقا عرضيا كصدق الانسان على كل من اجزائه ولا
استحالة في ذلك او يجوز انها ليست بموجودات قوله فلا بد ان يحصل عند اجتماعها امر
زائد ويكون ذلك الزائد هو الوجود قلنا نعم وذلك الامر هو مجموع الاجزاء من حيث هو
مجموع فان هذا المجموع لا يحصل الا عند الاجتماع وانه زائد على كل واحد واحد من غير
الوجود ويكون التركيب الوجود نظير ما ذكره من سائر المركبات التي علم تركيبها
بيانا ونظرا وبينة في السكنجبين مثلا او يجوز ان الكتابة [illegible] قوله يتوقف على
العلم بالاختصاص قلنا ممنوع بل يتوقف على الاختصاص في نفس الامر لا على العلم
به سلمنا لكن العلم بالاختصاص لا يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما فلا
يلزم الدور وعلى ما عداه اجمالا وليس يجيء الى المحال هو الاضافة تما لا ينافي

متصلا لا يزال يعتبر الوجود واذا حصل للنفس منه مركب فاذا التفتت الى حصوله
عرفت بوجوده والتفاته اليه انه مركب فاي حاجة الى الاستدلال بل نقول ما هو كل
بديهي وكون التصديق كل كسبي يكفي تمام بيانه بعين ما ذكر لانا نقول قد يحصل فيه صورة
الشيء ولا يلتفت الى كيفية حصولها ثم حصولها ثم يحصل فيها صورة اخرى ولا يلتفت
ايضا الى كيفية حصولها وهكذا حتى اذا التفتت اليه وتكثرت الصور وتوجهت عليها التبس
عليها بعض كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى او في
الكسبيات احتمال فلا ينفي تردد الذهن حال الجزم ببطلان الوجود واجزائه ومفهوم نقيضه
الثنية يبطل ان له استدل على كون الوجود مفهوما واحدا مشتركا بين جميع الموجودات
بوجوه تقرير الاول انا نجزم بوجود امر مع التردد في كل من الخصوصيات فانا اذا
نظرنا الى وجود الممكن جزمنا بوجود سببه مع التردد في كونه واجبا او ممكنا عرضا
او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه الى اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك
من الخصوصيات فبالضرورة يكون الامر المقطوع به الباقي مع التردد في الخصوصيات
وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل على هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود اخر
مشتركا بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شيء ونتردد في انها مفهوم الوجود او غيره والجواب
ان التردد انما وقع فيما هو من الموجودات ومفهوم الوجود ليس منها بل هو من المعقولات
الثانية كما ستعرفه الثاني انه مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لبطل الحصر العقلي بين الوجود والعدم فانا اذا قلنا زيد اما موجود واما معدوم لم يجزم
العقل بالانحصار لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بالمعنى الذي يقصد بل موجودا بمعنى
اخر هذا هو التقرير المشهور لهذا الدليل ويرد عليه ان لنا مفهوم العدم لا دخل له
في الاستدلال بل على تقدير تعدده كان بطلان الحصر اظهر او يرد على هذا التقرير
احتمال اخر مثلا يتوقف المثال المذكور يجوز ان يكون زيد متصفا بالعدم بمعنى اخر
فالاولى ان يطرح نفي البين ويقال لو لم يكن الوجود مشتركا لبطل الحصر العقلي وبنى الكلام
الى قبل الحصر على هذا التقرير اعني ان يكون مفهوم العدم ايضا متعددا ويكون بين الوجود وبين

والعدم الخاص فانا اذا قلنا زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص
كان ذلك حصرا عقليا لان معناه زيدا اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او لا يكون
موجودا بوجوده الخاص وهذا تردد بين النفي والاثبات يجزم العقل بالانحصار فيه
بديهة فكما لا واسطة بين اثبات مفهوم عام وسلبه كذلك لا واسطة بين اثبات
مفهوم خاص او سلبه قطعا لان نظر الحصر العقلي الى مجرد النظر اليه يجزم العقل بالانحصار
وهناك يجزم العقل بالواسطة بمقدمة اجنبية هي ان الشي لا يكون موجودا بوجود
غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن قولنا زيد معدوم
بعدمه الخاص في معنى قولنا ليس موجودا بوجوده الخاص بل كان اخص منه فانه
اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه ليس موجودا بوجوده الخاص
وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم بالانحصار في قولنا الشي اما موجود
بوجوده الخاص واما ليس موجودا بوجوده الخاص واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد
ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية فلا يكون حصرا عقليا ويمكن ان يجعل اتحاد مفهوم العدم
دليلا اخر بان يقال مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا واحدا
لكان العدم الواحد نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين لا يقال ان تم مفهوم العدم واحدا لا يكون المقدمة الاشد
لانه على التقدير ان لم يكن مفهوم الوجود واحدا ايضا لم يتحقق التناقض بين الوجودات و
العدمات وافسد من ان يتحقق التناقض بين العدم الواحد والوجودات لانا
نقول على هذا التقدير يكون لكل وجود خاص عدم خاص هو نقيض له فلا يكون التناقض
الا بين مفهومين قيل لا نم ان مفهوم العدم واحد بل لكل حقيقة سلب مخالف لسلب
حقيقة اخرى واجيب بان مفهوم السلب المطلق المحمول على تلك السلوب مفهوم
واحد ولا شك ان هذا التقرير بعينه جار في الوجود فمن لا يسلم الاشتراك فيه لا يسلم
الاشتراك في مطلق السلب بل المشترك بينهما عنده هو لفظ السلب كما في الوجود والثالث
انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ومورد

القسمة مشترك بين اقسامه فاما ان يقال اشتراك مورد القسمة بين جميع افراد الاقسام غير لازم
فانا نقسم الحيوان الى الابيض وغير الابيض مع ان شيئا من الاقسام ليس بالابيض وعبارة القسم الحيوان اجيب اولا بان التقسيم
عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم منه
فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة فلا بد
ان يكون المورد مشتركا بين جميع اقسامه وافراد القسم في المثال المذكور هو الحيوان الابيض والحيوان
الغير الابيض وما يقال ان قيد يكون بين القسم والمقسم عموم من وجه فذلك غلط نشأ من الاشتباه
القسم بقيده وقد تحيروا الجواب غير حاسم لمادة الشبهة فان السائل لو قال اردت القسم
بقيده لم يتوقف هذا التقرير بدليله بسقط قيد القسم والمعنى انه لا لزم من قسمة الوجود الى وجود الواجب
ووجود الممكن اشتراكه بين جميع افراد الممكن الذي هو قيد القسم وما ذكرتم من شمول المقسم
لجميع افراد الاقسام لا يجدي نفعا لان قيد القسم قد يكون اعم من المقسم من وجه كما في المثال
الحيوان والابيض لدفع الجواب وثانيا بان الوجود بقبل القسمة الى جميع الاشياء من فرد وافراد
فيلزم اشتراكه بين الجميع فان قيل على الدليل الاول ان اللازم التعين في المقطوع به هو انه موجود
باحد الوجودات المخالفة للذوات مطلقا وعلى الثاني ان معنى قولنا زيد اما موجود واما
معدوم انه موجود باحد الوجودات المخالفة للذوات او ليس بموجود واصلا ان قلنا العدم
مفهوم واحد او معدوم باحد العدمات المخالفة للذوات ان قلنا بتعدد مفهومه وعلى الثالث
ان تقسيم الوجود بناء على المسمى به تعلق كل ذلك بملاحظة لفظ الوجود ولم تزله للتلك المعاني
المتعددة الذي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي
وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات واوضاعها واذا ثبت ان مفهومه واحد اشتراكه
بين الموجودات باسرها فيغاير المفهوم المشترك كلا منها اي يكون زائدا عليها لانا
عينها ولا جزءا منها والا اي وان لم يغاير فهو اما عينها وهو باطل لما ثبت الماهيات صروره
اتحادها مع الوجود الذي هو مفهوم واحد او جزء منها وهو لم يحصر اجزاء الماهية بل منتهيا
الى الماهية الواحدة والي غير النهاية والملازمة فلانه لو كان جزءا للماهيات لكان لها
اجزاء اخر موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم ولا بد ان يكون جزء التلك الاجزاء البقية

بعيد

كون الوجود

كما في

انما الغرض انه جزء للموجودات بأسرها فتلك الاجزاء لها اجزاء اخر ثم ينتقل الكلام الى اجزاء
الاجزاء وهكذا الى ان يتسلسل واما بطلان الثاني فلان المركب لا بد له من الانتهاء الى البسيط
لان البسيط مبدء المركب فاذا انتفى المركب فقد انتفى الكثرة ولو كانت غير متناهية
لا بد فيها من الواحد وقيل لامتناع تحقق الامور الغير المتناهية المترتبة في الوجود وهذا انما
تم اذا كانت الاجزاء خارجية واما اذا كانت عقلية لا تتميز لها في الخارج متمايزة فلا
وليس الى الاستحالة اذ غاية امتناع تعقل كنه الماهية اذا لم يكف في تعقل كل
شيء تعقل اجزائه الاولية وشرط في ذلك تعقل اجزاء الاجزاء بالغا ما بلغ
على التفصيل واعترض من ان هذا الدليل انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع الماهيات
وكذلك ليس جزءا في الجميع ولا يلزم من ذلك كونه زائدا في الجميع لاحتمال ان يكون
زائدا في البعض وعينا في البعض او جزءا واجيب بان اختلاف الوجود في الوجوب
والعينية والدخول غير متصور لانه ان اقتضى الوجود ينبغي ان يكون كذلك في الجميع وان العينية او
الدخول فكذلك ورد بانا نختار ان الوجود لا يقتضي شيئا من ذلك بل المقتضي هو الماهيات ولو
سلم فلا نسلم وجوب الاستواء فيها وانما يلزم ان لو كان الوجود متواطيا ولم لا يجوز ان يكون مشككا
لا يقال ان كان الوجود متواطيا وجب الاستواء وان كان مشككا كان زائدا في الجميع وهو عين المطلوب
لانا نقول المطلوب زيادة الوجود على الماهيات واللازم من كونه مشككا زيادته على افراده
التي هي الوجودات الخاصة ولا يلزم من عروضه للوجودات عروضه للماهيات لجواز ان يكون
العارض والمعروض متحدين في الماهيات لان النزاع في الوجود واذا لم يكن متساويا
الحصول في الماهيات لزم عروضه عليها وان لم يطلق عليه المتكلمون لفظ التشكيك
اذ الدليل هناك جار هنا كما بل لا نسلم اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع والا
لا اختلف ولا يلزم منه ان يكون عرضيا في الجميع على انه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف
في العرضيات والذاتيات بالتشكيك والذي ذكروه انه اذا اختلف الماهية والذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا بل متنوعة بالعارض وايضا الاختلاف
بالكمال والنقصان بنفس الماهية كما في الذراع والذراعين في المقدار فاذا الماهية جاز الاختلاف فيها

لا وجه

بلغ

بان اشتراك الوجود معنى انه مفهوم واحد وهو مطلق مشترك بين جميع الموجودات ووجود خاص لكل موجود
وهذا الدليل انما يدل على ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهية ولا يدل على كون الوجود
الخاص زائدا عليها الا ان يثبت ان المطلق نفس الماهية الخاص او جزء منها ولم يثبت بل الحق انه عرضي
للافراد واقول ليس المدعى الا ان الوجود المطلق المشترك زائد على الماهيات كما اشار اليه المصنف بتفريع
هذه المسئلة على مسئلة الاشتراك حيث قال فتغاير الماهية وهو خاصيتها واثبات ان في الموجودات
امرا وراء الماهية والوجود المطلق حصة زائدا على الماهية عارضا لها الدليل الا انه لا يبعد ان
الوجود مشكك يكون عارضا للافراد التي هي وجودات خاصة وبه يثبت ان في الموجودات امرا
وراء الموجود المطلق وحصته لانا نقول هذا انما لم يثبت كون المشكك عرضيا بالنسبة الى افراده
وايضا فالكلام في اثبات ذلك الامر زائدا على الماهية فلو سلم فلا اقل من ان يكون كسبيا فكيف
يدعون الضرورة في دعوى زيادة الوجود على الماهية كما ذكره هذا القائل المحقق في ذيل هذا البحث
وبينه بان العقول السليمة كما تدرك اشتراك جميع الموجودات في حالة بها تمتاز عن المعدومات
وهي المعبر عنها بالوجود والكون والفارسية بهستي وبودن كذلك تدرك انه مفهوم مغاير
لماهية المتصف بها ويحمل عليها وبيان الضرورة بهذا الوجه اعتراف منه بان المدعى ليس
الا زيادة الوجود المطلق المشترك كما لا يخفى ولا انفكاك بينهما تعقلا فانه قد تعقل الوجود مع الجهل
بخصوصية الماهية وبالعكس وقد تعقل الماهية وتغفل عن وجودها اما في الخارج فقط واما في الذهن
فلان تعقل الشيء لا يستلزم تعقل تعقله وشمول هذا الانفكاك للبعض يدل الشيء وذاتياته او
ذاتيه قيل مراده كما يفهم من الشرح ايضا انا نتصور المثلث ونتصور ونشك في وجودها
فلا يكون عينها ولا الا لكان الشك انه ضرورة ان ثبوت الشيء لنفسه بين ولا يكون ايضا ابدا
لها لانه بين الثبوت لها هو ذاتي له لا يخفى ان هذا الاستدلال صحيح لكن لا يلايم كلام المتن
لان معنى الانفكاك تعقلا ان يكون احدهما متعقلا دون الاخر والشك في الوجود ينافي
التصديق به لا تعقله بل يستلزمه فاذا تعقل الماهية وشككنا في وجودها يكون كلاهما متعقلا
لا انفكاك فيه وكلام الشارح صريح في خلافه حيث قال فانا نقول لا يلزم من ان نعقل الماهية
مع الغفلة عن وجودها قيل هذا الدليل لو تم لدل على ان الوجود الخاص ايضا زائد في الماهيات

التي يمكن تعقل حقيقتها مع عدم تعقل وجودها بعد ان ثبت لنا المقدمتان الاولى ان في الوجود
فردا من الوجود المطلق وراء حصته والثانية ان هذا الامر معلوم لنا بالكنه او بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه
اما توقفه على المقدمة الاولى فظاهر واما على الثانية فلانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم لنا فلا يتعقل
الماهية لجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو واما ثانيا فلانه مردود بخط الفاضل ومعنى الامكان ان يثبت
للماهية فان من الموجودات ما هو ممكن ولو لم يكن الوجود زائدا على الماهية لم يوجد ممكن اصلا لان
الامكان عبارة عن تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم فلو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور ههنا
نسبة فضلا عن التساوي لان النسبة انما يجري بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وارتفاعه ولو كان الوجود جزءا لها لم يكن نسبتها اليه والى العدم على السوية ضرورة
ان نسبة الكل الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء وغايته التي ذكرتها انا نحتاج الى الاستدلال
بين لم يكن الوجود زائدا لكان الامتناع المشترك لم يكن حمل الوجود عليها فائدة ولكان قولنا السواد
بمنزلة السواد سواد والموجود موجود ولكن ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة اوجب لم
يوجد حمله على الماهية على الاستدلال ضرورة عدم توقف حمل الذاتي على الاستدلال لا
لكنا نحتاج الى الاستدلال عند حمل الوجود عليها والجواب ان الدليل ودليل الاشتراك التعقل
على التقدير بين انما يتم ان لو كانت الماهية متعقلة بكنهها فانها اذا كانت متعقلة لا بكنهها جاز
ان يكون ذاتياتها مجهولة فضلا عن ان ثبوتها لها ايضا اذا لم يكف في تعقل كنه الشيء
تعقل اجزائه الاولية كالجنس والفصل القريبين بوجه ما واليقيني الابيات المعلومة لنا اذ يجوز
ان يكون الابيات التي لم يتصور بها عقلها غير منفك عنه تعقل الوجود ولا يحتاج عند حمل الوجود
عليها الى الاستدلال واشار ومن التناقض وتركب الواجب عطف على التناقض يعني لو كان
الوجود نفس الماهية لكان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود
ليس بموجود وهو تناقض اي حكم باجتماع النقيضين او معناه انا نسلبنا ما ثبت له السواد وارتفع
عن السواد والمراد بالتناقض المصطلح لان القضية صادقة في نفس الامر وهي ان السواد سواد
والوجود موجود ولو كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود
ليس بموجود لكان متناقضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس

لكن

بكنهها

والكل

بموجود وليس تناقضا ذاتيا في قوله واشار التناقض ولو كان الوجود جزءا لها ولو شرك بين الواجب
لزم تركب الواجب لكن الواجب غير مركب والجواب انه انما يدل على عدم كونه الوجود واخلافي الكل
ولا يلزم من ذلك كونه خارجا عن الكل يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة بالفرق بين
اتصاف شيء بشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل اشتقاقا اما الاول فيقال
بقول الامكان هو ان لا يقتضي الماهية الاتصاف بالوجود اشتقاقا ولا الاتصاف كذلك بسلبه او
بتساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم قوله ولو كان الوجود نفس الماهية لم يتصور ههنا نسبة
فضلا عن التساوي ثم فان النسبة من شيء ونفسه اشتقاقا مما يتصور بل بديهي صحيح للعقلاء غير قوله
فيها نفيا واثباتا فان النسبة من الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للاراء حيث ذهب اكثر المتكلمين
الى ان الوجود موجود وبعضهم وطائفة من الحكماء كالفارابي وابي سينا الى انه ليس بموجود بل من
المعقولات الثانية وايضا قوله نسبة الشيء الى نفسه لا يكون الى نسبته كنسبته دار تفاعه وقوله نسبة
الشيء الى جزئه لا يكون كنسبته الى سلب ذلك الجزء الكلام في النسبة الاشتقاقية اذ في التحقيق
نسبة الشيء الى ارتفاعه والى ارتفاع جزئه كذلك اذا اطلقت الوجود بموجود فقد نسبت الى
مفهوم ذي وجود وهما متغايران واما عن الثاني فانا نمنع قوله لكان قولنا السواد موجود
بمنزلة قولنا السواد سواد والموجود موجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ذو سواد
والموجود ذو موجود ولا شك في ان مثل هذا الحمل مفيد واما عن الثالث فانا نمنع قوله
لو كان الوجود نفس الماهية لكان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد والوجود
ليس بموجود ونقول بل بمنزلة قولنا السواد ليس ذي سواد او الموجود ليس ذي موجود
وليس هذا تناقضا واعلم ان هذه الدعوى ايضا ضرورية والمقصد من الوجوه المذكورة في معرض
الاستدلال اوائل التنبيه عليها بالنسبة الى الاذهان العامة ولا نزاع للحكماء في هذه الدعوى
بل هم قائلون بزيادة الوجود المطلق على ذات الواجب كما في الممكنات الا انهم قالوا ذات
الواجب فرد خاص للوجود المطلق قائم بنفسه مبدأ لجميع الممكنات والمتكلمون يقولون كما ان
في الممكنات ماهية ووجودا مطلقا وحصة من الكون زائدة عليها كذلك في الواجب بعينه
واما الاشاعرة فعلقهم اراد وبقولهم وجود كل شيء عين ماهيته وليس زائدا عليها انه لا

بجايز حينئذ ان الخارج الى الحيثية الماهية شيء والآخر سوا الوجود والقائم بوجود الخارجي كما يدل عليه تتبع
او لنقم ولا نزاع لهم فيها لماهية من حيث هي من اجزاء فمن اسند لا الى الخصم بان الوجود ولو كان زائدا
على الماهية لكان صفة قائمة لها فاما ان يلزم بالماهية الموجودة او بالماهية المعدومة لعدم الواسطة
وكلاهما محال اما الاول فلاستلزامه ان يكون الماهية موجودة قبل الثاني بنظائره يلزم اجتماع النقيضين
او كونها مع حيث معدومة وموجودة معا ونقرير الجواب انه يلزم بالماهية من حيث لا بالماهية المعدومة
ليلزم التناقض ولا بالماهية الموجودة ليلزم وجود الماهية قبل وجودها فان قيل ان اريد الماهية
من حيث هي لا يكون الوجود او العدم نفسها او الاجزاء منها على ما قيل فغير مفيد لان المعروض كاف
في لزوم المحالات وان اريد لا يكون موجودا او لا معدوما لا بالمعروض ولا بغيره فهو القول بالواسطة
مع ان التناقض بحاله اذ يلزم ان يكون الماهية معروضة للوجود وغير معروضة لها فالمراد ما لا
فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن احدهما فان قيل عدم الانفكاك كاف في لزوم المحالات
لان قيام الوجود بالماهية اما ان يقارن عدمها فالتناقض او وجودها فاللازم تقدم على نفسه او التسلسل
قلنا يجيء انه يقارن لذلك الوجود وبه ونقول يلزم ان يكون الماهية موجودة قبل وجودها فان
قيل وانما يلزم لو كان المعروض هو الماهية بشرط الوجود فاما اذا كان المعروض هو الماهية وحدها
لا بشرط الوجود وان في زمان الوجود فلا يلزم وجود الماهية قبل وجودها ولا التناقض فالجواب فاني
الباب انه يلزم تقدم الماهية على الوجود بالذات ضرورة تقدم المعروض على العارض ولان الوجود
ولما كان الوجود عارضا للماهية من حيث هي لا الماهية الموجودة ثم زاد ونبه عليها وقال بل اتى النقض بالخارج
الخارج لان ثبوت شيء لامر في الخارج مثل اتصاف الكثير بالامر وان لم يقتض وجود ذلك
في الخارج لجواز اتصاف الموجودات الخارجية بالامور العدمية لكن يقتضي وجود ذلك الامر في الخارج
بداهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه بمفهوم سواء كان وجوديا او عدميا
بل ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له وههنا ليس ذلك الخارج حاصل بل كان قيام
الوجود بالماهية وثبوته لها انما هو من حيث هي وهذه الحيثية انما حصلت لها في العقل فاللازم زيادة
على الماهية في التصور لا في الوجود العيني   وفيه نظر لان الماهية من حيث هي موجودة
في الخارج فيجوز ان يثبت لها امر في الخارج ولا يحتاج في ذلك كون هذه الحيثية انما ثبت لها

كالنفس

في النفس كذا فاما لو كان موجودا وعروضه في الخارج اعراض موجودة وقبره ولا منع في ذلك لكن الحيثية انما
ثبت له في العقل واجيب بعروض قيام الاعراض بمحالها لان هذا الدليل بعينه جار فيه فيلزم ان يكون قيامها
ذهنيا لا خارجيا وليس كذلك فان البياض مثلا ليس قائما بالجسم الابيض ولا بالجسم اللاابيض بل قيامه
بالجسم من حيث هو هو وهذه الحيثية انما ثبت له في العقل وهو منقسم الى الذهني والخارجي لا شبهة في ان
الى رجل الوجود به يظهر منها احكامها ويصدر عنها آثارها من الاعتبارات والاحراق وغيرها
الوجود يسمى عينيا وخارجيا واصلا وفي هذا لا نزاع فيه وانما النزاع في ان الى رجل لها سوى هذا
الوجود وجود آخر لا يترتب عليها تلك الآثار والاحكام سواء كان ذلك الوجود الآخر في محل
المدركة او في غيرها وهذا الوجود الآخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وانما المعتمد في اثبات
الوجود الذهني والاثبات ضعيفة اي لم يحق هذا النزر من التصانيف التي حكم فيها على افراده في جميع
في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج محققا او مقدرا او لا يكون موجودا
فيه اصلا وذلك لانه لو لم يكن الوجود الذهني لانحصر الوجود في الخارج فاحكام الايجابية القضايا
في القضايا الحقيقية على ما ليس بموجود في الخارج باطلة ضرورة ان صدق الايجاب الحملي يتوقف
المحمول للموضوع واذا لم يكن الشيء بثبوت لم يتصور ثبوت المحمول لان له ثبوت شيء لآخر يتوقف
على ثبوت الآخر في نفسه فيكون القضايا الحقيقية باطلة لان القضية الحقيقية بالمعنى الذي ذكرناه
معتبرة عند المحققين ويرد عليه ان اللازم مما ذكر بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج
بطلان كل الحقيقيات فيلزم عدم تحقق هذا القسم من القضايا كما هو مدعاه فيجب ان يخص الدعوى
بالكلية منها كما انه مخصوص بالموجبة حتى يكون منشأ الكلام لم يحقق القضية الموجبة الكلية فان
الحكم في الحقيقية الكلية على جميع ما هو فرد بحسب نفس الامر سواء كان ذلك الفرد موجودا في الخارج
لانا اذا قلنا كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في
نفس الامر انه مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل
بناء لها وحيادل اعداما ما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من الافراد التي يصدق عليها
في حد انفسها لكن الحكم على ما ليس بموجود في الخارج قط لا ينافي اتيانا بالقضايا الكلية الحقيقية
الموجبة باطلة او نقول معنى قوله لبطلت الحقيقية من القضايا الحقيقية لم يعلم بينها انه صادق

ويلزم على هذا التقدير ان لا يكون صادقة فان ذلك اجتماع النقيضين فيلزم كل منها مغاير للاخر
الصدق بين قضية موجبة حقيقية صادقة ملاذا ان يكون لا اجتماع النقيضين افراد موجودة في الذهن لم
يصدق هذا الحكم الايجابي في هذه القضية الحقيقية   فاذا الدليل راجع في الحقيقة الى ما
هو المشهور وهو ان الحكم بامور ثبوتية على ما لا وجود له في الخارج احكاما صادقة في نفس الامر
غايته ان يكون موضوعا ثابتا في الجملة وليس في الخارج فهو في الذهن واراد بالثبوتية
ما ليس السلب داخلا في مفهومه احترازا بذلك عن الموجبة السالبة المحمول فانها لازمة للسالبة
البسيطة فلا يقتضي وجود موضوعها كما عرفت بسيره وعليك في بحث ثبوت المعدوم زيادة كلام
في هذا المقام وقد يستدل على الوجود الذهني بانا نتعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولابد في فهم الشيء
وتعقله وتميزه عند العقل من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة ذات اضافة والتعلق
بين العاقل والمعدوم الصرف محال بالضرورة فلابد للمعقول من ثبوت في الجملة واذ ليس في الخارج ففي الذهن
والموجود في الذهن انما هي الصورة المخالفة في كثير من اللوازم هذا جواب عن استدلال المنكرين
بانه لو كان للاشياء وجود في الذهن لزم ان يكون الذهن حارا او باردا عند حصول الحرارة
والبرودة فيه وكذا مستقيما ومعوجا عند حصول الاستقامة والاعوجاج فيه الى غير ذلك
من الصفات المتضادة المنفية عنه لان وجود هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها
وايضا حصول حقيقة الجبل والسماء مع عظمهما في ذهننا لا يعقل وتقرير الجواب ان حصول عين
هذه الاشياء في المحل يوجب اتصاف المحل بها واما حصول صورها واشباحها فيه فلا يوجب والموجود
في الذهن انما هو صور هذه الاشياء واشباحها لا انفسها فلا يجب اتصاف المحل بها والصور والاشباح
لا تساوي ما هي صور واشباح له في اللوازم بل تخالفه في كثير منها ويرد عليه ان الصورة
التي هي من الحرارة في الذهن اما ان يكون ماهية الحرارة او لا فعلى الثاني لا وجود للاشياء
الحرارة في الذهن بل الموجود في الذهن امر اخر مباين في الماهية للحرارة فلا يصح ان للاشياء وجودا سوى
خارجيا وذهنيا لا يقال لا نعني بوجود الشيء في الذهن الا وجود صورة منه فيه وان كانت مخالفة
له في الحقيقة لانا نقول انما الكلام في انه هل يدل على وجود الاشياء بانفسها في الذهن لا ان الحكم

١٥
على النفس بما ذكر يقتضي ثبوته لا صورة مخالفة في الحقيقة له وعلى الاول يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا
لا معنى للحار والبارد الا ما فيه ماهية الحرارة وماهية البرودة واجيب بان الموجود في الذهن ماهية
الحرارة والبرودة وكذا ماهية الجبل والسماء لكنها موجودة بوجود ظلي وكون محل الحرارة موصوفا بها
من احكامها المتعلقة بوجودها العيني لا الظلي وبالجملة فالصور الذهنية كلية كانت كصور المعقولات او جزئية
كصور المحسوسات مخالفة للخارجية في اللوازم المستندة الى خصوصية احد الوجودين وان كانت
مشاركة لها في لوازم الماهية من حيث هي هي كما ذكره استاذه فحكم الخارج لانتفاء الوجود الخارجي
فعين الحرارة تمتنع حصولها في الذهن وتفاوت بين الجبل والبرودة وعين الجبل يمتنع حصوله في الذهن
ثم قيل ان الذهني كذلك   هذا الجواب مخصوص بما اذا ادعى الخصم باتصاف الذهن بالصفات
الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة وامثالها ولا يتمشى فيما ادعى الشبهة فانه لو ثبت وجود
الماهيات كالزوجية والفردية مثلا او بصفات المعدومات كالامتناع وامثاله من نفي الاحصف
الزوجية والفردية في الذهن لزم ان يكون الذهن زوجا وفردا اذ لا معنى للزوج والفرد الا محل
فيه الزوجية والفردية وكذا لو حصل الامتناع في الذهن لزم ان يكون الذهن ممتنعا اذ لا معنى للممتنع
الا ما حصل فيه الامتناع لم يكن التفصي عنه بهذا الجواب اذ لا يمكن ان يقال كون محل الزوجية
موصوفا بها من احكامها المتعلقة بوجودها العيني دون الظلي اذ لا وجود عينيا لامثالها
من لوازم الماهيات وكذا الكلام في الامتناع وامثاله اذ لا يمكن ان يقال كون محل الامتناع موصوفا
به من احكامه المتعلقة بوجوده العيني اذ لا يتصور له وجود عيني والجواب لاول الشبهة هو الفرق
بين الحصول في الذهن والقيام به فان حصول الشيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما
ان حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب
اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا الحصول فيه وهذه
الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة
في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت يوجب اتصاف الذهن بها ان
لو كانت قائمة به وليست كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود
الاشياء انفسها لا صورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن

فانا نعلم يقينا انه هناك امر من احد ما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانهما موجود في الخارج وهو علم
جزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان اما
الذي يشبهه ظاهر اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن الشخصي الموجود في الخارج
فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء
انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو علم وعرض من الكيفيات النفسانية هو
اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وقائم به ومعلوم
وعلى تحقيقنا هذا الاشكال ان مفهوم الحيوان اذا حصل في الذهن يحوم بالذهن كيفية نفسانية هي العلم
بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي قائما بنفس شخصية وتشخصات متشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج
واما الموجود في الذهن فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وليس
الوجود ومعنى يحصل به الماهية في الخارج بل الحصول ذهب طائفة الى ان الوجود ومعنى قائم بها
يقتضي حصول الماهية في الاعيان وهذا المذهب سخيف يشهد بخلافه صريح العقل فان وجود
الماهية عبارة عن حصولها في الاعيان لا عن ما به يحصل ولا نزاع فيه ولنا الاستدلال لان لو لم يرد
بحركة الماهية في الوجود على طريقة الحركة في المقولات كان المراد بالاستدلال حركة
[illegible] كحركة في الكيفيات لكن حركة الشي في حال من احواله انما يحصل اذا تبدل انواع تلك الحال
او افرادها وعلى هذا المتحرك بحيث [illegible] في كل آن من آنات زمان حركته حالة لا يكون تلك
الحالة قبل ذلك الآن ولا بعده فان المتحرك في الاين لابد له في كل آن من اين لا يوجد ذلك
الاين لا قبله ولا بعده وكذلك المتحرك في الكيف لابد له في كل آن من كيفية لا توجد بعده ولا
وعلى هذا القياس حالة المتحرك في الكم والكيف والوضع ولا شك ان المتحرك يجب ان يكون
باقيا من مبدء حركته الى منتهاها حتى يتصور تبدل تلك الاحوال على شي واحد بعينه يكون
متحركا في تلك الحال فوجب ان يكون متقوما بدون الاحوال التي يتحرك فيها فلا يتقوم
الحال [illegible] بالوجود ولا يتصور حركته فيه بحث لان الماهية لا يتقوم بدون واحد من افراد

لما في الاعيان

الوجود

الوجود الا على التعيين كما ان الهيولي انما يتقوم بواحد من افراد الصورة لا على التعيين فيجوز ان يتوارد
عليها وجودات متعاقبة على ما قيس تعاقب الصور على الهيولي بحيث اذا انتفى عن الماهية وجود في آن
يحصل في ذلك الآن لها وجود آخر اشد من الاول او ازيد منه لابد لابطاله من دليل وهو ان الوجود خير
محض وهذه الدعوى [illegible] بل الكثير منه يجد [illegible] ثم قالوا اذا تاملنا في كل ما يقال
خير وجدناه وجودا وما هو خير بالذات كما يقال له خير بالعرض وتاملنا كذلك في كل ما يقال له شر وجدناه عدما فالخير بالذات
هو الوجود والشر بالذات هو العدم كالقتل فانا اذا تاملنا فيه وجدنا انه ليس شرا باعتبار شي منه الا العدم
فانه ليس شرا من حيث ان القاتل قادر عليه ولا من حيث ان الآلة قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول
كان قابلا للقطع بل من حيث انه ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو فقد عدمي وباقي الجود والوجود
خيرات الى غير ذلك من الامثلة والنحا والى انها ظاهرة وان ما ذكره في الايضاح مما يجاب به
على بعض الاذهان والظاهر انها اقناعية وان تلك الامثلة يوقع بها ظن على انه قد نوزع في تلك الامثلة
وقيل انهم يقولون تلك المبادي الفصول الحقيقية قد يكون خفية لها لوازم عدمية ظاهرة فيجعل هذه
اللوازم مبادي فصول الانواع موجودة وكذا يقولون عدم المانع ليس جزءا منها علة الموجود منه
بل هو كاشف عن تمام وجودي هو جزء العلة ذلك الموجود فيجوز ان يقال ما هو شر بذاته في هذه الامور
هي الوجود وتلك الاعدام لوازم ظاهرة فيكون شرا بالعرض لا بالذات ولابد لنفي هذا الاحتمال من
دليل ولا يفيد له ولا مثل فتحقق مخالفة للمعقولات [illegible] المتكلم في الشبهة في الاثنينية في
[illegible] النفا [illegible] قد بين ان الوجود والانفا ولو مع المعقولات
قال نحن القسم الثالث اعني التي [illegible] واستدل على ان الوجود على نفي [illegible] بوجوه الاول ان الضد
موجود معاقب لموجود آخر في الموضوع والوجود ليس بموجود وبهذا الدليل يمكن نفي [illegible]
عن الوجود اذ المثلان عندهم موجودان [illegible] في جميع صفات النفس كما نص عليه لان
المعنى النفي ايضا عندهم موجود [illegible] والثاني ان الوجود ولا يتعلق بالموضوع
محلا لا يتقوم بدونه [illegible] ان المتكلمين لا يقولون بالموضوع والمحل المتقوم بدون الحال
في الضدان عندهم [illegible] يستحيل اجتماعهما في محل واحد ثم [illegible] المنفي هو
الوضع والعرض عندهم موجود [illegible] لموجود آخر في [illegible] والوجود ليس بموجود [illegible]

ان الوجود يعرض لجميع المعقولات والعدم لا يعرض للعدم الا لعدم وبرد عليه ان هذه المقدمة لم تثبت
وانما الثابت ان الضدين لا يعرضان لشيء واحد واستدل على نفي الثاني بان المثل يقال
لذات يشارك جزؤه في تمام الحقيقة والوجود ليس جزءا اذ الذات يتصف بالوجود او العدم
والوجود لا يتصف بهما ولا اشتراط المنع ظاهر ولا بنافيهما اي الوجود يعرض بجميع المعقولات ولا
شيء منها يجب لا يعرض له الوجود ولا ينافي هذا المعنى كون الوجود منافيا للعدم بمعنى انهما لا
يعرضان لامر واحد ويتاتى الشبهة فلا يجعل مدونه المنازع بحكم متفق عليه فيطالب
يستوى بهما الا كان في المفهوم فكون اللفظان مترادفين والمساواة الصدق فكونان
متساويين ولم تزد في الحاد مفهوم الوجود والشبهة على بديهي يبينه او بتأويل وجود الشبهة
من الفاعل ولا يتناول شبهاتهم الفاعل ويتناول هي واجبة الوجود وحكمه الوجود ولا يتناول
هي واجبة الشبهة وحكمة الشبهة وذهب المعتزلة الى ان المعدوم الممكن شيء وثابت على معنى
ان الماهية يجوز تقررها في الخارج منفكة عن الوجود وخالفهم سائر المتكلمين والحكماء مع اتفاقهم
على امتناع المنع ويخصه المعتزلة باسم المعنى ليس شيئا فهم يجعلون الثبوت مقابلا للنفي اعم
من الوجود والعدم اعم من النفي ولعلهم انما دعوا اليه بما وقع الحكماء في اثبات الوجود الذهني
وهو انا نحكم حكما ايجابيا بمور ثبوتية على ما ليس بموجود في الخارج ومعنى الايجاب الحكم بثبوت شيء لشيء
وثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فالمثبت له ثابت وهو معدوم فالمعدوم ثابت
ثبوت المهيات على احد نحو ثبوتها في حد ذاتها لا يترتب عليها اثارها المطلوب منها او
والمعدوم ابت بهذا الوجه من الثبوت والاخر ثبوتها بحيث يترتب عليها الاثار المطلوبة
منها الاحكام فهم يوافقون الحكماء في اخذ ثبوت المهيات ويحملها على وجهين لكنهم يخصون
الوجهين الى الخارج ويخصون الوجه الاخير من الثبوت باسم الوجود والحكماء يسمون كلا
وجهي الثبوت وجودا ويقولون ان الوجه الاول من الثبوت لا يتصور الا في قوة مدركة ويسمونه
بالوجود الذهني ان مدار ما استدلوا به على مقدمتين احديهما ان معنى الايجاب
هو الحكم بثبوت امر لامر وثانيتهما ان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهذان
المقدمتان لو تمتا لدلتا على ان للمعدومات بل للممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة

المدركة فيلزم المقدمة الاولى بثبوت المعنى ايضا ولا ينفع الحكماء اثبات الوجود الذهني وذلك لانا
نحكم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة فيحكم
المقدمة الاولى يكون هذا الحكم بثبوت الاستحالة لاجتماع النقيضين وشريك الباري على تقدير
عدم قوة مدركة وبحكم المقدمة الثانية يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري على هذا التقدير
فيلزم ثبوت الممتنع في الخارج وايضا فان من الاحكام ما هو صحيح انه حق وصدق وليس ذلك الا لمطابقته
نسبته للنسبة الخارجية ولما كان معنى النسبة الحكمية بحكم المقدمة الاولى ثبوت المحمول للموضوع
فيجب في المثالين المذكورين ان يكون الاستحالة ثابتة لاجتماع النقيضين وشريك الباري
الخارج لتحقق النسبتان الخارجية والحكمية ويتصور بينهما مطابقة وبحكم المقدمة الثانية على ما تقدم
يلزم ثبوت اجتماع النقيضين وشريك الباري في الخارج وما قيل من ان صحة الحكم مطابقته
لما في العقل الفعال فان صور جميع الكائنات واحكام الموجودات والمعدومات باسرها مرتسمة
فيه باطل قطعا لان كل واحد من العقلاء يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال انه حق وصدق
مع انه لم يتصور العقل الفعال اصلا فضلا عن اعتقاد ثبوته وارتسام صور الكائنات
بل ربما انكر ثبوته على ما هو رأي المتكلمين وايضا لو كان كذلك لوجب ان لا نحكم بصحة حكم
حتى لا نعلم ما في العقل الفعال على انه من الايجاب والسلب ومن له كذلك اللهم الا ان يقال
انا ما في العقل الفعال مرآتي لما اقتضته البديهة او البرهان بذلك نعلم وقال بعض المحققين
ان العقل عند ملاحظة المعينين والمناسبة بينهما سواء كان من الموجودات او المعدومات يحكم
بينهما نسبة ايجابية او سلبية تقتضيها الضرورة او البرهان فتلك النسبة من حيث انها نتيجة
الضرورة او البرهان بالنظر الى نفس ذلك المعقول من غير خصوصية المدرك هي المراد بالخارج
والخارج في نفس الامر والخارج ايضا فصحة هذه النسبة كونها بمعنى انها الواقع وما في نفس الامر وصحة
النسبة المعقولة لنا او لغيرنا من ذلك المعينين كونها بمعنى انها مطابقة لتلك النسبة الواقعة
اعني على وفقها في السلب والايجاب فعلى تحقيق هذا القائل لا يكون للضروريات مطلقا والحكم
الذي يستنبط الحاكم من البرهان خارج يطابقه مع انهم يقولون في تقسيم الكلام الى الخبر
والانشاء ان كان لنسبته خارج تطابقه او لا يطابقه فخبر والا فانشاء بل يقول لو صحت

وان المقدمتان لزم من صحتهما بطلان المقدمة الاولى بيان ذلك انا نقول لا يمكن ان يثبت شئ الا وله
ثبت ثبوتا والا ينتفي وانتهائه ينتفي احد من مصداق الحكم بان ثبوته ثابت وذلك حكم بثبوت
الاول ان الثبوت للثبوت فبحكم المقدمة الاولى فيتحقق هناك ثبوت ثالث وينتقل الكلام اليه حتى يترتب
هناك ثبوتات غير متناهية ولا يمكن الجواب بان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية و
ينقطع بانقطاع الاعتبار لان المدعى في كل من تلك الثبوتات انه ثابت في نفس الامر و
لو لم يكن فرض فارض ولا اعتبار معتبر بل لو لم يكن مدركه فبحكم المقدمة الثانية يقتضي تحقق ثبوت
الثابت على هذا التقدير وينتقل الكلام الى الثبوت اللاحق حتى يلزم تحققه وايضا يلزم الى لا
التسلسل في الامور المحققة في خارج القوة المدركة وذلك التسلسل يبطل ببرهان التطبيق الذي هو عمدة
في اثبات الصانع تعالى لا يقال برهان التطبيق انما يدل على امتناع التسلسل في الموجودات دون
الثابتات فلا يتوجه حجة على المعتزلة القائلين بثبوت المعدوم لانا نقول الفرق بين الوجود
والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه لا يدل على ان الامور الكائنة في الاعيان لا يمكن
ذهاب سلسلتها الى غير النهاية سواء سمي الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا ولا مخلص الا بان يثبت
بالفعل من ان ثبوت امر لامر انما يقتضي ثبوت المثبت له اذا كان ثبوتا خارجيا اعني
ثبوت اللواحق كما لها واما الثبوت بمعنى الحمل فلا يقتضي ذلك او بما قيل ان معنى الايجاب
ان ما صدق عليه الموضوع هو ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر
ولكنه لو تم فانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني وكيف يجري الشبهة بوجه
اي بدون الوجود ومع اثبات الذات وانكار الاتصاف يعني ان الذات ثابتة بانفسها اعني
نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية او في الوجود ولا يتصور وجوده لم يسرد
من الوجود لا به وعليه المعتمد او في الاتصاف وهو ممتنع في الخارج اذ لو ثبت لكان متصفا
بالثبوت واتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل والجواب ان امتناع الاتصاف
في الخارج لا يقتضي ان لا يؤثر القدرة فيه بان يجاوره في الخارج ولا يقتضي عدم تاثيرها بان يجعل
الماهية متصفة بالوجود بل الحق عندهم ان تاثير القدرة في اتصاف الماهية بالوجود بمعنى انها
يجعلها متصفة به لا يجعل اتصافها به موجودا في الخارج او ثابتا فان الصباغ مثلا اذا صبغ

ثوبا فانه يجعله متصفا بالصبغ في الخارج ولا يجعل اتصافه به موجودا او ثابتا في الخارج فان قيل هذا يستقيم
اذ ليس من المشبه والاتصاف بحسب الخارج كما بين الصباغ والجسم واما ذلك بحسب الذهن
فقط فكيف يجعل الماهية متصفة بالوجود في الخارج   تاثير القدرة ان يجعلها بحيث لو اعتبرها
معتبر وحدها موصوفة بالوجود الخارجي وتقرير الاستاذ له على هذا الوجه احسن من تقرير الشارحين
حيث قالوا اما تاثير القدرة اما في الذات او في الاتصاف او في الوجود والاقسام باسرها باطلة
اما الاول فلان الذات ثابتة في العدم مستغنية عن المؤثر عندهم فلان الوجود عندهم حال والحال والاثبات فی نفسه
غير مقدور واما الثالث فلان الاتصاف ممتنع اما اولا فلانه على هذا التقدير يكون امرا ثابتا
القدرة فيتحقق يكون ان يقال لو كان المعدوم ثابتا لم يكن هناك ولا اثر واما ثانيا فلانه انما يتوجه حجة على
مثبتي الاحوال ومن القائلين بثبوت المعدوم من لا يقول بانحصار الموجود مع التعقل الزائد
يعني ان الموجودات متناهية عندهم ولا انفصال بين الوجود وامر زائد على الكون في الاعيان
ويلزم من هذين المقدمتين انا لا نجري الشبهة دون اي لا يكون المعدوم ثابتا اذ لو كان ثابتا
ثبت في العدم ثم اشخاص غير متناهية ونعتقه كما يرونهم فيكون تلك الاشخاص كائنة في
الاعيان اذ لا معنى للثبوت الا الكون الذي في الاعيان فيكون موجودة بحكم المقدمة
الثانية وذلك باطل بحكم المقدمة الاولى وظاهر انهم يمنعون المقدمة الثانية ويسندونهم بانهم
على تقدير تسليمها قد تنازعوا في المقدمات مستدركا   ويمكن دفع الاستدراك بان
يحمل قوله وانحصار الموجود ليظهر ان تناهي الموجودات متناهية عندهم ببرهان
التطبيق وهو كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا اذ لا فرق بين ذلك فی اجزائه
البرهان وبين الوجود والثبوت على ان يلزم ان يكون الذوات الثابتة في العدم غير
متناهية مع انه لو كان المعدوم ثابتا لثبت في العدم اشخاص غير متناهية لكل نوعية
كما هو مذهبهم فاما قيل الاستدراك باقي اذ يمكن ان يقال وانحصار الثابتات يعني
ان برهان التطبيق يدل على تناهي الثابتات ولو كان المعدوم ثابتا لزم ان يكون الثابتات
غير متناهية ولا حاجة الى ان يقال الموجودات متناهية ببرهان التطبيق وهو كما يدل
على تناهي الموجودات يدل على تناهي الثابتات ايضا قلنا على اي تقدير لا يدل برهان التطبيق

على تناهي الموجودات على اي وجه كانت بل اذا كانت مترتبة موجودة معا وانما ذلك على راي المتكلم
وسلم المتكلمين فمقصود الزاهد انهم قالوا بتناهي الموجودات ولا مستند لهم سوى برهان التطبيق ونحو
كما يدل على تناهي الموجودات يدل على تناهي الانتقالات ايضا لكن المناسب لهذا التقرير ان يقول
وعدم تعقل الزائد بالمراد ونحو ويمكن الاعتذار بانه لما كان هذا دعوى ضرورية وما قسمه
الزاهد فقوله على قبله بهذا الاسلوب والاستدلال المذكور بوجهين الاول ان المعدوم متميز
لان بعضه معلوم دون بعض وكذا بعضه مقدور ومراد دون بعض ولولا التميز بين المعدومات
لما صح بعضها بالاتصاف بتلك الاوصاف على البعض الاخر وكل متميز ثابت لان كل متميز له
هوية بها يمتاز بها ينفصل وذلك لا يتصور الا بثبوته وبثبوته في نفسه والنفي الصرف لا يتميز
في نفسه ولا اشارة اليه عقلا اجاب المص بالنقض وقال لو اقتضى التميز الثبوت عينا لزم
محالات لثبوت الممتنع وثبوت المركبات الخيالية من المعدومات الممكنة وثبوت الوجود
والتركيب او يمكن اجزاء الدليل المذكور في كل منها مع انه محال بالضرورة واتفاقا والجواب
بالحل انا نقول ان اريد بتميز المعدومات تميزها بحسب الخارج فالصغرى ممنوعة وما ذكر
في اثباتها انما يدل على التميز الذهني وان اريد تميزها في الذهن او بهذا الحسم منه فالكبرى
والثاني ان المعدوم الممكن متصف بالامكان وانه صفة ثبوتية كما سيأتي في هذا الفصل
فكان المتصف به ثابتا لامتناع ان اتصاف الثابت بالصفة الثبوتية محال فاجاب المص اولا
بالمنع وقال الامكان ليس ثبوتيا بل هو امر اعتباري كما سيأتي في هذا الفصل ايضا
وثانيا بالنقض وقال يلزم من الامكان لو دل على ثبوته على امتناع كالمركبات الخيالية فان
الاتصاف بالامكان فيها ايضا لثبوت الموصوف لزم ثبوت تلك المركبات مع انها مستحيلة
اتفاقا وهو يرادف الثبوت والعدم النفي اذ لا واسطة بين الثابت والمنفي ضرورة
واتفاقا فلا واسطة بين الوجود والمعدوم واثبتها امام الحرمين والقاضي ابو بكر وابو هاشم
واتباعه وسموها الحال وعرفوها بانها صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة واستدلوا
عليها بوجوه الاول ان الوجود ليس بموجود والا لكان له وجود زائد عليه لما مر في بحث
زيادة الوجود ونقل الكلام الى ذلك الوجود ويتسلسل ولا معدوم والا لاتصف بنقيضه ثم اجاب المص

ف
عن هذا الوجه وقال الوجود ولا ما وعليه الفتحة لا الموجود والمعدوم لا نسلم انه انما هو الثاني الى الموجود
وجوابه واعترض عليه بانه اعتراف بالواسطة وتسليم للمدعى والجواب ان حاصل الجواب انه اخرجت
على جواب الاستدلال لان الوجود اما موجود او معدوم او لا موجود ولا معدوم والثاني
والاول باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب وحصول الجواب ان هذا النوع في نوع المنفصلة
ذات الاجزاء الثلث مما لا يقع عند العقل ولا يقبله اصلا وذلك لان تلك الاجزاء ليس لها مانع
لحصله معقول بل هي مجرد عبارات ليس لها مفهومات ثابتة في العقل اما الجزء الاول فلانه قولنا الوجود
موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا يعقل الا بين شيئين (بثبوت)
واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ان يعقل هناك نسبة قطعا واما الثاني فلانه قولنا الوجود معدوم
معناه سلب الوجود عن نفسه او ثبوت العدم مبني على ان مدار النزاع بين الفريقين اما سلب
الوجود عن نفسه مما لا يمكن تصوره لان تصوره لنفسه اذ لا يمكن متصورا امتنع ورود السلب (بنحوه)
ضرورة ان السلب فرع تصور الايجاب كيف لا والسلب رفع النسبة الايجابية المتصورة
بينهما فحيث لا يتصور نسبة لم يتصور هناك ايجاب فلا سلب فلا يمكن ذلك من رفع النقيض
اما رفع النقيضين ان يكون هناك نسبة متصورة لا يصدق ايجابها ولا سلبها واما الجزء
الثالث فلان قوله الوجود لا موجود ولا معدوم يدل على اثبات سلب الموجود للوجود وعلى
اثبات سلب سلبه وهو ليس شيء منهما يتصور لانه اذا لم يتصور سلبه عن نفسه كما مر فالجزء الثالث
لا يتصور اثباته سلبه ولا سلب سلبه فضلا عن ان يتصور اثبات سلبه فظهر ان المنفصلة المذكورة
خالية عن القضية المعقولة فلا يكون في الحقيقة قضية حتى يقصد صدقها ويصح الاستدلال
بها الى هذا الكلام وفيه نظر لانا لا نسلم ان قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت الشيء لنفسه فان
الموضوع في هذه القضية هو الوجود والمحمول هو الموجود ومعنى ذو وجود ومفهوم ذو موجود ومعناه
لمفهوم الوجود والنسبة انما هي مورد الايجاب والسلب انما هي الوجود وذو وجود
قولنا الوجود موجود يتضمن ثبوت مفهوم ذو وجود للوجود وليس هذا ثبوت
الشيء لنفسه انما ذلك في قولنا الوجود وجود وبينهما بون بعيد وكذا الكلام في قولنا الوجود
معدوم فان الفرق بين المعدوم والعدم ظاهر فيه لا يستر بسط انه لا فرق بين الموجود

والوجود وكذا بين المعدوم والعدم لكن لا نم ان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود من نفسه بل معناه اثبات العدم
للوجود فان قولنا الوجود معدوم لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق لكونا في معنى قولنا
الوجود عدم واذا فسر العدم بسلب الوجود اي اللاوجود يكون قولنا الوجود عدم بمعنى
قولنا الوجود لاوجود وهي قضية موجبة معدولة المحمول مضمونها اثبات مفهوم اللاوجود
للوجود لا سلب مفهوم الوجود عن الوجود حتى يكون سلب الشيء عن نفسه اما لو كان مضمونها ذلك
ان لو كانت سالبة بسيطة او موجبة سالبة المحمول فذلك معناه سلب الوجود عن نفسه اذ فسر
العدم بمعنى آخر صار النزاع لفظيا فلما فسر العدم بسلب الوجود وبمعنى اللاوجود ولا
سلب الوجود عن نفسه والفرق ظاهر وبهذا الفرق يظهر ان قوله ان قولنا الوجود لا
موجود يدل على اثبات سلب الوجود للوجود واذا لم يصح سلبه عن نفسه لم يصح اثبات
سلبه لانا نقول لا يدل على اثبات سلب الوجود بمعنى اللاوجود ولا على اثبات سلب الوجود
عن الوجود وانما يدل على ذلك لو اخذت سالبة المحمول لم لا يأخذها معدولة المحمول
حتى يكون قضية معدولة وكذا الكلام في قولنا الوجود لا معدوم فليتدبر وسلمنا ذلك
لكن لا نم ذلك الشيء لا يكون الا بين متغايرين فان المفهومات نسبتها الى انفسها بعضها بالصدق
وبعضها بعدم الصدق مثلا مفهوم الكلي يصدق على نفسه وكذا مفهوم الممتنع ومفهوم
المفهوم الى غير ذلك من المفهومات يصدق على انفسها فيصدق الحمل الوجهية
الثابتة والاثنينية ... هو المفهوم مفهوم ومفهوم الجزئي والشخصي الى مفهوم الى غير ذلك
من المفهومات لا يصدق انفسها فيصدق ان الماهية الجزئي ليس بجزئي والشخص
ليس بشخص والامفهوم ليس بلامفهوم ثم النسبة تقتضي الطرفين المنسوب والمنسوب
اليه واما التغاير فان ذلك في النسبة الخارجية مسلم واما في النسبة العقلية فلا
والجواب الحق ان الوجود معدوم وذلك لا يقتضي اتصاف الشيء بنقيضه لانا انما يمتنع اتصاف
الشيء بنقيضه بهو هو اي بان يقال مثلا الوجود عدم والموجود معدوم واما اتصافه بنقيضه
اشتقاقا فلا نمنع بل واقع فان كل صفة ثابتة لشيء تنفي فرد من افراد نقيضه كالسواد الثابت
للجسم فانه لاجسم مع اتصاف الجسم به فيصدق ان الجسم ذو لاجسم فلا يبعد في ان يقدر

بر الا

ايضا الوجود

وايضا الوجود ذو لاوجود ... الثاني ان الكلي الذاتي هو الذي يتحقق باجزائه المتحققة في الخارج مثل
الحيوان ليس بموجود والا لوجد في الخارج الا الاشخاص فلا معدوم والا لما كان جزءا من جزء
الموجود فكذا موجودا مثلا لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم اجاب المصنف بان الكلي بالذات
فيهما يعني ان الكلي جزء ذهني لجزئياته وذلك انما يقتضي وجوده في الذهن فهو موجود فيه ليس
جزءا خارجيا حتى يلزم تحققه في الخارج الثالث ان السواد مركب من اللونية التي هي جنس
المشترك بينه وبين سائر الالوان وفصل المميز عنها فالجزآن ان وجدا فلا بد ان يلزم احدهما بالآخر
والا لامتنع ان يلتئم منهما حقيقة واحدة فيلزم قيام العرض بالعرض لا يقال ان الهيئة الاجتماعية
هي الجزء الصوري حاصلة بهما وذلك كاف في التئام الواحدة الحقيقية وحدة حقيقية منهما لان
الانسان الحقيقة الواحدة وحدة حقيقية بحيث احتاج بعض اجزائها الى البعض و
ذلك كاف في احتياج بعض الاجزاء الى حاجة الى احدهما بالآخر لا ينقل الكلام الى الهيئة
الاجتماعية ونقول انها على تقدير كونها موجودة تكون عرضا فيلزم قيام العرض بالعرض على
تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود بالمعدوم ولقائل ان يقول يجوز ان يكون الاحتياج
بين الجزئين بتوقف قيام احدهما بالجسم على قيام الآخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما
بالآخر وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فيما لا موجودان ولا معدومان
بما يقوم به السواد فيكون حالين اجاب المصنف بانه يجوز قيام العرض بالعرض وقد علم
من جواب الوجه الثاني جواب آخر بهذا الوجه وهو انهما جزآن ذهنيان للسواد ولا تحقق
لهما في الخارج حتى يلزم قيام العرض بالعرض ولو فرضوا الحال فيهما فان الاحوال
عندهم متكثرة وجميعها مشتركة في الحالية ومختلفة بالخصوصيات التي بها تمتاز بعضها
عن بعض فيكون لكل حال امر مشترك وامر مختص وما به الوجود ولا معدوم وهي
... فيلزم به ... فيكون لكل حال حالان آخران احدهما الامر المشترك والآخر
الامر المختص وينقل الكلام الى ذلك الامر المختص فيتركب سائر الاحوال في مفهوم
الحال وتميزها لا محالة بشيء فهو ايضا امر مشترك ومختص ففي هذا المختص ايضا
امران يمتد فتسلسل الاحوال ... يمكن الجواب عن هذا النقض اما اولا فبانا نختار

بعض ولاء

نم

ان الامر المشترك وهو مفهوم الحال على الامر المختص موجود فلا يلزم قيام العرض بالعرض ولا قيام الموجود بالمعدوم ولا يمكنه نقل الكلام الى مفهوم الحال لانه مشترك بين نفسه والاحوال التي تحته فلا يكون لمفهوم الحال لانه مشترك لا حال زائد على نفس حقيقته واما ثانيا فلانا نقول المختص بحقيقة يرجع الى انه وجد احدا بين عوضين يشترك في بعض ذاتياتها ويحصل في البعض الآخر فما به الاشتراك وما به الاختلاف ان وجد لزم قيام العرض بالعرض وان عدم احدهما لزم تقوم الموجود بالمعدوم فما لا موجود وان ولا معدوم فان قلت انا لا نقوم به العرض الذي هما وايا ان له فيهما فيدان لا بد منهما في الامام الحجة هو وجود تلك الحقائق ولكن ما به الاشتراك وما به الاختلاف ذاتيين لهما ولو اسقط احد القيدين لم يلزم على تقدير كون احد الامرين المشترك او المختص معدوما تقوم الموجود بالمعدوم ولا شك ان القيد الاول مستغنى عنه ان اذا الاحوال ليست بموجودة وهو القيد الثاني في محل المنع اذ لم لا يجوز ان يكون مفهوم الحال ذاتيا للاحوال حتى يحتاج الى تميز ذاتي بل الاحوال متمايزة بانفسها ومشتركة في امر عرضي هو مفهوم الحال وانه معدوم فاي مفسدة لزمت فان قلت اسقاط القيد الاول لا يضر اذ يمكننا اتمام الدليل بان نقول ان كان احد الامرين معدوما لزم تقوم الموجود بالمعدوم ولكن لزم اليس بمعدوم ولا موجود بالمعدوم وهو ايضا محال قلت لهم ان يلتزموا ذلك فان الحال لا كائن ولا ساقط بين الموجود والمعدوم فهو خط بين الطرفين فانهم يجعلونه قد يجاوز في الحقيقة حد العدم ولم يبلغ حد الوجود ولذلك جوزوا ان يكون الحال مقوما للموجود ولم يجوزوا ان يكون المعدوم مقوما له فلا عليهم لو جوزوا تقوم الحال بالمعدوم ولقائل ان يقول الاحوال انهم يحملون الحقائق الموجودة لا يجوز كونها بالمعدوم والا لزم تقوم تلك الحقائق الموجودة بالمعدوم فيمكن اتمام الدليل في تلك الاحوال مع اسقاط القيد الاول فيها وذلك يكفينا في النقض والقدر يعدم قبول الثاني والاختلاف والتزام الثبت بالقدر بشبهة الحال على هذا النقض بوجهين الاول ان الاحوال عندنا لا توصف بالتماثل والاختلاف لان المتماثلين والمختلفين عندنا ذاتان او موجودان واذا لم يجز وصفها بالتماثل لم يصح ان يقال انها مشتركة في الحالية لان هذا لها وصف

لها بالتماثل بشرط مفهوم الحال واذا لم يجز وصفها بالاختلاف لم يصح ان يقال انها متباينة بخصوصيات لان هذا وصف لها بالاختلاف في تلك الخصوصيات والثاني انا نقتصر البتة في الاحوال البرهان انما قام على امتناع التسلسل في الموجودات لان الاحوال التي ليست بموجودة فلا يلزم المحذور من تسلسلها والجواب عن الاول فلانا نعلم قطعا ان كل مفهومين سواء كانا موجودين او معدومين او حالين كما زعمتم فانهما قد يشتركان في مفهوم وقد يتمايزان بمفهوم فما به الاشتراك سميتموه الاشتراك اذا كان بين موجودين وفي تمام الماهية التماثل وهذا التمايز اذا كان بين موجودين بالاختلاف فالمتماثل على اصطلاحكم اخص من الاشتراك وكذا الاختلاف من التمايز فظهر بطلان قولكم لا يصح ان يقال الاحوال مشتركة في الحالية لان هذا وصف لها بالتماثل وكذا لا يصح ان يقال انها متباينة بخصوصياتها لان هذا وصف لها بالاختلاف لانه لا يلزم من الوصف بالاعم الوصف بالاخص واما الثاني فلانا نقول كلام غير مرتب على التسلسل بل على ترتب امتناع امور غير متناهية مجتمعة في الثبوت سواء كانت موجودات واحوالا كما زعمتم فيبطل ما فرعوا عليه اي القول بان المعدوم ثابت وعلى القول بثبوت الحال من كون الذوات المتناهية في العدم فانهم اتفقوا على ان للمعدومات الممكنة قبل دخولها في الوجود ذواتا واعيانا وحقائق والثابت من كل نوع من الذوات المعدومة عدد غير متناه ومن انهم اثبتوا المؤثر فيها فانهم متفقون على انه لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لانها ثابتة في العدم من غير سبب وانما التأثير في اخراجها من العدم الى الوجود على هذا التحليل كلامه لا على ما قاله الشارح من ان المؤثر لا يقدر على جعل الذات ذاتا والجوهر جوهرا او السواد سوادا او البياض بياضا الى غير ذلك من الماهيات الممكنة اذ لا معنى يحمل هذا الكلام بهذا المعنى على تفريع القول بثبوت المعدوم ومن انهم بالغا حيث اتفقوا على ان الذوات كلها متساوية في كونها ذوات وانما تختلف بالصفات ومن اختلافهم في اثبات صفة الجنس كالجوهرية والسوادية والتحيز كالحلول في المحل التابعة للسوادية مثلا انها ثابتة في حال الوجود فقط او في حال العدم ايضا فذهب ابو اسحق بن عياش الى ان تلك الذوات المعدومة عارية عن جميع الصفات في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال العدم وان الصفات انما تحصل لها في حال الوجود وذهب الجمهور الى انها

حال في العدم العدم متصفة بصفات الاجناس وذهب ابو يعقوب الشحام الى اتصافها في
حال العدم متصفة بصفات الاجناس مطلقا ايضا حتى التزم رجلا معدوما على فرس على
راسه قلنسوة وبيده سيف ومن اختلافهم في مغايرة التحيز للجوهرية زعم ابو علي الجبائي
وابنه ابو هاشم وابو الحسين الخياط وابو القاسم البلخي وابو القاضي عبد الجبار ان التحيز صفة
للجوهرية في حالة بشرط الوجود وزعم ابو يعقوب الشحام وابو عبد الله البصري وابو اسحق
صفة بن عياش انهما واحدة ليس بغيرين ثم اختلف هولاء الثلثة زعم ابن عياش ان الجوهر حال
العدم لا يوصف احدهما ولا بشيء من الصفات اصلا ثم في مذهبه زعم الشحام وابو عبد الله
يوصف حال العدم بالتحيز كما يوصف بالجوهرية ثم اختلفا فقال الشحام ان الجوهر حال عدمه
حاصل في الحيز وقال البصري بشرط الحصول في الحيز الوجود فهو حال العدم موصوف بالتحيز
لا بالحصول في الحيز ومن اختلافهم في اثبات صفة المعدوم كونه معدوما ذهب كلهم الى ان
المعدوم ليس له بكونه معدوما صفة الا ابا عبد الله فانه اثبت له صفة بذلك ومن اختلافهم
في امكان وصفه بالجسمية ذهب كلهم الا ابا الحسين الخياط الى ان الذوات المعدومة لا
يوصف بكونها اجساما وجوزه الخياط والظاهر ان ابا يعقوب الشحام ايضا حيث
التزم رجلا وعلى راسه وفرس قلنسوة وبيده سيف قائل بكون هذه الاشياء اجساما
في حال العدم ومن اختلافهم في وقوع الشك في اثبات الصانع لو لم نعلمه بالمحدثات
والعلم والجبر فان بعضهم لا يجوز ان اتصاف المعدومات بالصفات المثبتة لم يلزم عندهم من اتصاف
ح بالعالمية والقادرية وغيرهما كونه موجودا وقال الامام الرازي في هذه حجاية لاستلزامه جواز ان
يكون محال الحركات والالوان امورا معدومة وان لا وجود بالابدليل الخلاو هو سفسطة
من قال حتم باتصاف المعدوم بالصفات لا يلزم وجود ذلك الصفات
في الخارج بل يقول كان ان الموصوف معدوم لذلك الصفات ايضا معدومة مثلا يقول
رجل معدوم ركب على فرس معدوم ركبا معدوما بيده سيف معدوم متحرك
لحركات معدومة وعلى راسه قلنسوة معدومة ذات الوان معدومة فيلزم المعترض كون
محال الحركات المعدومة والالوان المعدومة امورا معدومة ولا سفسطة في ذلك
الى

الاشي في القول بكون محال الحركات والالوان الموجودة في الخارج امورا معدومة فان المثبتين للوجود
الذهني يجوزون ان يتخيل رجل كما ذكر انهم يجوزون اتصاف المعدوم في الخارج بحركات والوان
لا وجود لها في الخارج لكن على وجه لا يظهر الاحكام ولا يصدر الاثار المنوطة بالوجود منهم سفسطة
فهذا القائل يوافقهم في جميع ذلك بعد انهم يقولون ان الاتصاف على هذا الوجه لا يكون الا
في قوة دراكة وهو لا يقول بذلك كما مر تحقيقه وجاز على القول بالحال من قسم الحال الى المعلل
بصفة موجودة قائمة بما هو موصوف بالحال كما يعلل المتحركية بالحركة الموجودة القائمة بالمتحرك
ويعلل القادرية بالقدرة وغيره اي غير المعلل وهو ما يكون ثابتا للذات لا بسبب معنى قائم به كالاسو
دية والعرضية للاعراض والجوهرية للجواهر والوجود وعند القائل بكونه زائدا على الماهية فان هذه
الاحوال ليس ثبوتها لما هي له بسبب معان قائمة بها وجوز ابو هاشم تعليل الحال بالحال وقد نقل
الاحوال المعللة لا يكون الا للحي وجملتها فان غيرها من الصفات لا يوجب بمحلها احوالا ويعلل
الاختلاف اي اختلاف الذوات بها اي بالاحوال فانهم ذهبوا الى ان الذوات كلها متساوية في
الذاتيات وانما يمتاز بعضها عن بعض بالاحوال القائمة بها وغير ذلك مما لا فائدة في ذكره والعلم ان
اولهم والكلام فيها وعليها كثيرة لكن لا فائدة في الاشتغال بها بعد ظهور بطلان هو
اصلها ومبناها فليقتصر على هذا المقصد الرابع الوجود قد يوخذ على الاطلاق فيقابله العدم مطلقا اي
ولا بهما او يجوز ان يلاحظ العقل مجردا عن الاضافة بالكلية وتقابله عدم مستلزم اي غير مضاف الى شيء
اصلا ملحوظ من حيث قطع النظر عن كل اضافة وهو اي العدم المقابل لمطلق الوجود لا يتصور الا مضافا
الى مفهوم ما وان كان غير معين وانما العدم امر لا يعقل الا مضافا الى الشيء بالضرورة والدعوى هنا
والسبل بل البديهة تشهد بخلافه وتقريره العدم المطلق سلب الوجود المطلق الحاصل اولا وانه
سلب مضاف الى مفهوم الوجود فلا يكون مطلقا واما ثانيا فلانا قد يتصور مفهوم العدم مع
الذهول عن مفهوم الوجود ولو كان مفهوم العدم سلب الوجود لا يتصور ذلك وقد يجتمعان اي
الوجود المطلق والعدم المطلق في محل واحد لكن لا باعتبار التقابل بل باعتبار لا يتصحح
تقابلهما فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية
يكون موصوفا بالعدم المطلق بكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور موجود في الذهن

يمكن هو الاجتماع لا يتضح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في امر واحد في
نفس الامر اذ يتصف بكل منهما في نفس الامر وههنا ليس كذلك فان اتصاف ذات الموضوع
بالوجود وان كان في نفس الامر لكن اتصافه بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض
العقل وهذا ليس من اجتماع المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض
العقل فان العقل قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس كذلك من الاجتماع المستحيل
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يجتمعان اي مفهوم الوجود والعدم معا اي مجتمعين في
محل واحد فان قيل اذا كانت ماهية موجودة في الذهن ومعدومة في الخارج فانها يتصف بالوجود
المطلق بحسب نفس الامر لكونها متصفة بالوجود الذهني بحسب نفس الامر ويتصف بالعدم المطلق بحسب منقصه
نفس الامر لاتصافها بالعدم الخارجي بحسب نفس الامر فيجتمع المتقابلان اعني الوجود المطلق و
العدم المطلق في محل واحد اعني تلك الماهية بحسب نفس الامر وكذلك اذا كانت موجودة
في الخارج ومعدومة في الذهن قلنا المراد باطلاق الوجود والعدم كما عرفت ههنا ان لا يتصف
الشيء بما يقال موجود هذا او ذاك وعدم هذا او ذاك وليس المراد بالوجود المطلق
هو ان يكون موجودا باي وجود كان ذهنيا او خارجيا او لا يقال فيهما بهذا المعنى بل الوجود
في الخارج يقابله العدم في الخارج والوجود في الذهن يقابله العدم في الذهن والوجود
بالمعنى الاعم اعني الحصول ذهنا او خارجا يقابله العدم بمعنى ان لا يتحقق لا ذهنا ولا خارجا
هذا ما سنح للفقير في هذا المقام وقد قيل في شرحه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق شرح م
وذلك لان العدم المطلق قد يتصور فيعرض له الكون في الذهن فيعرض له الكون المطلق
اعني الوجود المطلق ثم دون استلزام عروض المقيد بشيء عروض المطلق له لكن باعتبار
التقابل غير اعتبار الاجتماع وذلك لان العدم المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق
مقابل له ومن حيث ان الوجود المطلق عارض له يجتمع له وكل واحد من الاعتبارين
مغاير للآخر فحينئذ فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه معروضا فباعتبار انه سلب
له لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه [illegible] ويعقلان
منافي الوجود المطلق والعدم المطلق [illegible] ولا يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور

اذ لا

والعدم المطلق ان يكون معدوما باي عدم كان ذهنيا او خارجيا منه

اذ لا يمكن في نفسه اصلا ومفهوم انه لا يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور رفعه قطعا وهو العدم
المضاف الى الوجود المطلق وذلك لا ينافي كونه عدما مطلقا منه نظرا اما اولا فلان اجتماع
المتقابلين بعروض احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى اللغة الى تغاير الجهة وانما المستحيل اجتماعهما
بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلانه لو اجتمع الوجود والعدم في محل بان يكون موجودا او معدوما معا يمكن
اجراء هذا العذر فيه بان يقول العدم من حيث انه سلب الوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود عارض
لمحله يجتمع معه وكل واحد من الاعتبارين مغاير للآخر فان اعتبار كونه سلب الوجود غير اعتبار كونه
عارضا لمحله فباعتبار انه سلب الوجود غير اعتباري لا يجتمع معه بل يقابله وباعتبار انه عارض لمحله لا
يقابله بل يجتمع معه واما ثالثا فلانه لو كان معنى قوله يعقلان معا ما ذكر لكان لفظ معا لغوا محضا
وقد يوخذ مقيدا اي منسوبا الى امر ما فيقابله عدم مثله اي منسوبا الى ذلك الامر وينقسم الى الموضوع
كانقسام مثله لا خفاء في ان التقابل بين الوجود المطلق والعدم المطلق تقابل الايجاب والسلب واما
التقابل بين الوجود المقيد والعدم المقيد فالظاهر انه تقابل العدم والملكة لان المتقابلين بالسلب والايجاب
لا يعتبر نسبتهما الى قابل للامر الوجودي بخلاف ما بينهما عدم وملكة ولا شك في جميع الهيئات
قابل للوجود اذا المراد بالموضوع هنا الخارجي فالمراد بالملكة هنا المصطلح وقد يوخذ اي الموضوع
في العدم والملكة مطلقا شخصيا فانه اعتبر مع ذلك كون الموضوع قابلا للامر الوجودي في ذلك
الوقت اي وقت اتصافه بالامر العدمي فيقال لها العدم والملكة المشهوران وقد يوخذ نوعيا او
جنسيا اي جنسيا بان يوخذ نوعيا او جنسيا وكذا جنسيا لم يوخذ شخصيا [illegible] في ذلك الوقت
يقال له العدم والملكة الحقيقيان والوجود لا جنس له بل هو بسيط ليس مركبا اصطلاحيا فهو ما
جنس فلا فصل له اما البساطة فلانه لا جنس له لا فصل له كما سياتي واما البساطة
فلانه لو كان له جزء الى قوله عرض الوجود له ما قد سبق من ان الوجود لا ينافي المعقولات بل يعرض
بحسبها لكن عروض امر كحركة محال لا استلزام ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض
[illegible] عارضا والجواب انه من المفهومات ما يعرض لنفسه كالكلية والمفهومية والمعلومية
والعدم الى غير ذلك هذا وقد استدل على ان الوجود لا جنس له بانه لا مفهوم اعم منه
واعترض عليه بان كل واحد من مفهوم الكلي العام ومفهوم الشيئية والمفهوم ونظائرها ممكن

من المفهومات ان لها للموجودات والمعدومات الم من الوجود على بساطة الوجود ومن اجزاؤه
ان كانت موجودة فباعتبار الوجود منها الا انه شروع في لزوم تقدم الوجود على نفسه بمرتبتين
او بالمعروض فيلزم ان يكون الشي الذي فرض جزء للوجود معروضا له وان كانت معدومة
فان اعتبر العدم بالجزئية لزم لزوم الشي بنقيضه وان اعتبر بالمعروضية لزم تقوم الشي بما يصف
برفعه واجيب بانه منقوض بسائر المركبات فيقال مثلا الحيوان بسيط اذ لو كان مركبا لكان جزؤه
الحيوان او غيره ويساق الكلام الى آخره ايضا فانه يلزم تقوم الشي بما يتصف بنقيضه فان
البدن مركب من اجزاء كل منها متصف بانه ليس ببدن ولذا البيت بغيره مما هو مركب
من اجزاء غير محموله ويمكن دفع الاخير بان يقال المراد بالبساطة عدم تركبه من اجزاء محموله
ليلزم ولا بطلا على انه لا جنس له ولا فصل فالاولى ان يجاب بالتزام كون الشي الذي فرض
جزء للوجود معروضا له ولا فساد فيه كما قرر ويتكثر بتكثر الموضوعات اي الوجود المطلق يتكثر
بما يصدق هو عليه من الافراد حيث يتكثر الموضوعات اي الماهيات المعروضة لها سواء كان تكثر تلك
الافراد بسبب عوارض مشخصة لها او بسبب ماهيات لها بذواتها بسيطة كانت او مركبة او
بسبب فصول لها المنوعة لا هو جنس لها وبطل ما قيل من ان الوجود المفهوم لا يتكثر بالفصول اذ هو بسيط
بل يتكثر بتكثر الموضوعات فان الوجود والعارض فلان نفس وجود العارض للوجود نفس بعد انتشاره كما
في مفهوم الوجود بسبب اضافته الى الانسان والفرس فهو وما تمسك به من الدليل على تقدير
صحته انما يدل على بساطة الوجود المطلق لا على بساطة افراده فلم لا يجوز ان يكون له افراد مركبة يحصله
الماهيات بذواتها او بفصول لها المنوعة لا هو جنس لها وسلم فلم لا يجوز ان يكون افراده بسايط
مختلفة الماهيات يكونها كما هو انما لا يتكثر بموضوعاتها دايما فلو كان نفس ماهية الوجودات التي هي
بعضها في بعض مجرد الاضافة الى موضوعاتها كما ذكره التابعين فالوجودات الخاصة بكونها
عبارة عن وجود المطلق او من جملة الاضافات او يكون مع كل اضافة وجود آخر فالوجود
المطلق الاسام بايها لها واجب الاضافة خارجة عنها اي بيان حيث داخلا فلا يصح
قول المصنف ويقال اي الوجود المطلق بالتشكيك على عوارضها اي على افراده العارضة
للماهيات فانه يقال على وجود العلة وجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود

الوضعي

الوضعي لا يقبله وهو مقول على وجود العلة ووجود غيرها بالشدة والضعف وعلى ما هي الاشد الا الضعف
الذي ذكر ان الوجود لا يقبلها وايضا فانه في وجود الواجب اقدم واولى واشد واقوى اذا كان
الوجود ومقولا بالتشكيك فليس جزء مما هو مطلق لان من افراده ولا من الماهيات المعروضة
لما لم يبين من ان التام الذي لا يكون متساوي الحصول الشي لا يحكم لا يكون جزءا منها
وقد سبق عليه من الشيوع واشتهر من المعقولات الثانية وهي لا يقبل الاعتبار بالمعقول الآخر
وليست مما يصدق الوجود اي ليس له وجود خارجي اصيل والا لكانت لها شيء اخرى وتسلسل
الوجودات الى الخارجية فلاشي مطلق اثبات اي الشي المطلق يعني غير معتبرة مما يوجد منها ليست
ثابتة في العقل بل تعرض لخصوصيات الماهيات في العقل وحاصله ان الشي لا يعقل غير عارض
لامر بل هي انما يعقل عارضة لخصوصيات الماهيات المعقولة كما هو شان المعقولات الثانية
بذا امع از مخالف لما اقع تباعد لا يبين من ان الوجود وقد يوجد على الاطلاق اذ الشي
عبارة عن الوجود او عما يؤول منه واليه وان اريد ان مفهوم الشي الكلي ليس بموجود في الخارج او ليس
في الخارج الا اشياء مخصوصة فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشي فان طبايع الكليات
مطلقا ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اول او ثواني وايضا لا يلائم الامر جميع
قوله بل هي يعرض لخصوصيات الماهيات وقد يمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول
الى عدم العلة لا غيره اي لا الى غير عدم العلة او لا الى غير عدم المعلول الى عدم العلة فلو لم يكن الاعدام
متمايزة لما كان كذلك وكذا في عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر فلا
في الاعدام فان عدم جزء الشرط لا ينافي وجود المشروط وعدم جزء الضد لا يصحح وجود الضد
الآخر فلو لم يكن تلك الاعدام متمايزة لما اختلف مقتضياتها ومحصل المخالف ان العدم نفي
محض لا تحقق له ولا اشارة اليه اصلا وكل ما هو متميز فهو متحقق ومشار اليه والجواب ان
العدم محض ذهنا ومشار اليه عقلا قال صاحب المواقف الخلاف في تمايز المعقولات
فرع الخلاف في الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فمن قال به قال ذلك تمايز
لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود والنافي للذهني اولى الخارج والم من المعدومات
متمايزة وانما لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة في نفسه نفي المعدومات الفرضية في الحكم

المعدومات

بيان الشرع بهذا الترجيح انه مردود بان الامر بالعكس لان العلماء بعد المثبتين للوجود
الذهني يقولون بتمايز المعدومات وجمهور المتكلمين لم يقولوا بالتمايز فالمعدوم يتميز بالايمان اجزاؤه
في تمايز الاعدام اذ لا يمكن ان يقال ان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن لم يكن الاعدام متمايزة
اذ الاعدام لكونها موجودة في الذهن لا تخرج عن كونها اعداما بل انما تخرج عن كونها معدومات
فالاولى ان يقال في بيان الشرع انه لما كان التميز وصفا ثبوتيا فيستدعي ثبوت الموصوف
فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام والمعدومات الخارجية لا لها في الثبوت الذهني
ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت لصلاح العدم قد يعرض لنفسه لا شك ان العدم معدوم
في الخارج اذ لو كان موجودا فيه لزم ان يكون الموصوف بالعدم المعدوم موجودا في الخارج وهو محال
لكن يمكن ان يكون موجودا في الذهن بان يدركه العقل ويستحضر اياه وان لا يكون موجودا
فيه بان لا يكون مدركا للعقل حاضرا عنده ثم المصنف حيث قال قد يعرض لفظة اي العدم
المطلق اي ذهنا وخارجا قد يعرض لنفسه والمراد من عروض العدم لنفسه اتصافه به وصدقه
عليه اشتقاقا لا ان يكون له ماهية مستحقة والعدم قائما به قيام العرض بمحله ويقال من ان الكلام
للعدم المطلق ليس هو نفس العدم المطلق بل هو جزئي من جزئياته اعني عدم المضاف فقد فرع
بان اذ المعروض للامر جزئي مفهوم ثبات مفهوم لزم عروض ذلك المفهوم لكل ايضا لذلك الامر
لان المعنى المعروض على ما ذكر الاتصاف ولا شك ان اتصاف ما هو جزئي لمفهوم
يقتضي اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم قطعا وان كان ذلك المفهوم عرضيا لجزئيه
لا ذاتيا له ثم ان هذا العدم المضاف الى العدم المطلق العارض له مقابل للعدم
المطلق المعروض من حيث انه رفع له ووقوع منه من حيث انه عدم مقيد والعدم المقيد قسم
على عدم مقيد فيكذلك النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم المضاف الى نفسه العارض له
ان فيه [illegible] لكن ذكر ان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج الى نفس الامر فان فاما
اطلاق الخارج على نفس الامر كثير شائع يعني ان العقل لا يحكم بانه ارتفع المعلول كحركة
المفتاح مثلا فارتفعت العلة كحركة اليد مثلا كما يحكم بانه يقال ارتفعت اليد فارتفعت
حركة المفتاح على قياس الوجود فان العقل يحكم بانه وجدت حركة اليد فوجدت حركة

المفتاح

المفتاح ولا يحكم بانه وجدت حركة المفتاح فوجدت حركة اليد حكما ان وجود العلة مناط الوجود
المعلول كذلك عدمها مناط لعدمه وذلك اذا كانت العلة علة متعددة واما اذا تعددت العلل
فعدم العلل باسرها مناط لعدم المعلول وكما ان وجود المعلول يستلزم لوجود علة ما من غير ان يكون
سببا له كذلك عدمه يستلزم لعدم علته بعينه من غير ان يكون سببا لعدم شيء منها وان
جاز في الذهن يعني ان عدم المعلول وان لم يكن علة لعدم العلة في نفس الامر لكن يجوز ان
يكون علة له في الذهن بان يكون عدم المعلول اظهر عند العقل من عدم العلة فيستدل بعدم المعلول
على عدم العلة على انه اي الاستدلال بعدم المعلول على عدم العلة برهان ان لان الحد الاوسط في البرهان ان كان
لا بد ان يكون علة لعدم التصديق بالحكم الذي هو المطلوب الاكبر في الذهن على ذلك المطلوب كما انه
مع ذلك ايضا علة لثبوت ذلك الحكم في الخارج فالبرهان لمي والا فاني سواء كان الاوسط معلولا لثبوت
الحكم في الخارج والاول يسمى [illegible] الثاني لا يخص باسم واما سمي بالنسبة لان اللمية هي العلية
والانية هي الثبوت وبرهان لم يفيد علة الحكم ذهنا وخارجا وسمي باسم لم الدال على العلية
وبرهان ان انما يفيد علة الحكم ذهنا لا خارجا فهو انما يفيد ثبوت الحكم في الخارج واما ان علته ما هو
لا يفيد ذلك فسمي باسم ان الدال على الثبوت فان قيل قد اورد الشيخ في برهان الشفاء
[illegible] ان العلم اليقيني بكل ماله سبب انما يكون من جهة العلم بسببه فعلى هذا لا يكون برهان
الان برهانا لان النتيجة يقينية معتبرة في حد البرهان على ما ذكره لا تحصل اليقينية الا اذا استدل
بالسبب على المسبب فلماذا اخذ الشيخ في هذه الدعوى فيه نهاية الاستبعاد من العقول [illegible]
احدهما انه قال بكل ماله سبب ثم اورد في الفصل المذكور كلاما بهذه العبارة وانه انما اذا
كان له سبب لم يتيقن الا من سببه فاما كان الاكبر للاصغر لا بسبب بل لذاته لكنه ليس
بين الوجود له والاوسط كذلك للاصغر الا انه بين الوجود للاصغر ثم الاكبر بين الوجود
للاوسط فينعقد برهانا يقينيا ويكون برهان ان ليس برهان لم الى هذا الكلام فظهر من هذا انه
ان لم يكن لثبوت الحكم في الخارج سبب يمكن ان يقال عليه برهان ان ويكون من جنس الحكم
او من امر آخر والشيخ لا ينفي ذلك بل يثبته والثاني ان مراده باليقين في هذه الدعوى
هو اليقين الدائم وصرح بذلك في جواب سؤال اورده على نفسه حيث قال فان قال قائل

برهان ان فالعكس اي الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول لمي

اذا رأينا صنعة محكمة علمنا ضرورة ان لها صانعا ولم يمكن ان يزول عنا هذا التصديق وهو الاستدلال بالمعلول
على العلة فالجواب ان هذا على وجهين اما خبر في كرنك ان هذا البيت مصور وكل مصور فله مصور واما
كما تقول كل جسم مؤلف من هيولى وصورة وكل مؤلف فله مؤلف واما القياس الاول فهو
ان هذا البيت له مصور فليس مما يقع به اليقين الدائم لان هذا البيت مما يفسد فيزول اللاقتي و
الذي كان وانما يصح مع وجوده واليقين الدائم لا يزول وكلامنا في اليقين الدائم الكلي واما
القياس الثاني فليس المؤلف عنه هو الحد الاكبر بل ان له مؤلفا وهو المحمول على الاكبر فانك لا تقول
جسم مؤلف بل ذو مؤلف والمؤلف علة لوجوده وهي المؤلف للجسم وان كان جزء منه
وهي المؤلف وهو المؤلف علة المؤلف فيكون اليقين حاصلا من جهة العلة فعلم ان ان الحكم
في الشيء المسبب اليقين الحقيقي لا يجوز ان يكون علة للاوسط حتى ان يكون فيه ما هو علة
الحد الاوسط باعتبار الجزء اعتبار الكلي فان المؤلف شيء وذو المؤلف شيء اخر فان
ذا المؤلف هو بعينه محمول على المؤلف واما المؤلف فمحال ان يكون محمولا على المؤلف هذا كلامه ولذا
نظر انه قيل ان مراد الشيخ ان ذا السبب اي الحكم اذا لم يكن محسوسا لا يحصل العلم اليقيني
بوجوده بعينه الا من جهة علته فان وجود المعلول لا يدل على وجود علة معينة بل على وجود
علة ما وهذا مناف لكلام الشيخ لانه صرح في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما ليس استدلالا
بالمعلول على العلة بل هو استدلال بالعلة على المعلول وذكره في الاشارات بهذه العبارة
واعلم انه لا سواء كون الاوسط علة لوجود الاكبر مطلقا او معلولا له مطلقا وهو كونه
علة او معلولا بوجود الاكبر في الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان تعلم انه كثيرا ما يكون
الاوسط معلولا للاكبر علة لوجود الاكبر في الاصغر ومثله المصنف في شرحه بقوله العالم
متألف وكل متألف فله مؤلف فان الاوسط هو المؤلف وان كان معلولا للاكبر وهو المؤلف
فانه علة لوجود الاكبر في الاصغر وهذا البرهان لمي ليس باني وهذا الكلام ايضا صريح
في ان الاستدلال بالمعلول على ان له علة ما استدلال بالعلة على المعلول وبرهان لمي
ليس برهانا انيا وقول هذا الناظر في توضيح الشيخ وغيره بان الاستدلال بالعلة
على المعلول برهان لمي وبالعكس اني لا يجري مطلقا لان الكلام في ان هذا السبيل استدلالا

بالمعلول على العلة بل بالعكس ثم قال وفرقوا بينهما بان العلم بالعلة المعينة يستلزم العلم بمعلول معين
والعلم بالمعلول المعين لا يستلزم الا العلم بعلة ما فلذا قالوا على الاستدلال بوجود
معلول معين على وجود علة ما انه استدلال بالمعلول على العلة كان ذلك بناء على ظاهر الامر
وما بعد هو الى ما هو الراي وبعد سطوع الحق من افق البرهان لا اعتداد بما قاله وانما
الى اعتبار التقييد من جهة حيث ذكر كلام هذه العبارة قد تحصل ان برهان الان يبتلي
في مواضع منها واما اما فحاله سبب علالا يبطل اليقين الدائم في محال لا سبب له واذا تقرر
هذا فنقول الاستدلال بعدم العلة على عدم المعلول برهان لمي لان عدم العلة كما انه علة
لعدم المعلول في الذهن يكون علة له في نفس الامر ايضا والاستدلال بعدم المعلول على
عدم العلة برهان اني لان عدم المعلول ليس علة لعدم العلة في نفس الامر وان كان
علة له في الذهن فان قيل علية عدم العلة لعدم المعلول لا يمكن ان يكون في الخارج لان
اتصاف الشيء بالعلية في الخارج فرع تحققه فيه فيكون في الذهن لان ما في نفس الامر اما
في الخارج او في الذهن ولما انتفى بعض الاول تعين الثاني واذا كان اتصاف عدم العلة
بالعلية ايضا في الذهن فلا فرق بين العدمين في ذلك قلت اللوازم تنقسم على اقسام فمنها
لوازم الماهية وهي ما يكون منشأ لزومها هو الذات من غير ان يكون لاحد الوجودين مدخل
فيه ولوازم الوجود الخارجي وهي ما يكون المنشأ فيه الوجود الخارجي ولوازم الوجود الذهني
وهي ما يكون منشأ اللزوم فيه الوجود الذهني والعلية من اللوازم فالمراد بالعلية الذهنية ان يكون
منشأ العلية وجود العلة في الذهن وفي هذا القبيل عدم المعلول بالنسبة الى عدم العلة والمراد
بالعلية في نفس الامر ان يكون منشأ العلية فيه نفس ذات العلة من غير ان يكون لاحد الوجودين
فيه مدخل وعدم العلة بالنسبة الى عدم المعلول من هذا القبيل ولا تقدح فيما ذكرنا ان
عدم العلة لا تحقق الا في الذهن فانه وان لم يتحقق الا في الذهن لكن الفضل لحد والنظر
من حيث انه في الذهن والحكم ان عدم العلة فعدم المعلول بخلاف عدم المعلول بالنسبة
على عدم العلة فان حكم العقل فيه انه وجد عدم المعلول في الذهن فوجد عدم العلة
فيه فالعلية انما هي للوجود وعدم المعلول في الذهن بالنسبة الى الوجود وعدم العلة بالنسبة

عدم المعلول بالنسبة الى نفس عدم العلة والاشياء المرتبة في العموم والخصوص وجودا ايضا كمسي
في العموم والخصوص عدما يعني كل امرين بينهما عموم وخصوص مطلق يجب ان يكون كالحيوان والانسان مثلا
فان الاعم وجودا منهما كالحيوان اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما لانه كلما عدم الاعم
وجودا عدم الاخص وجودا ولا عكس بعدم الاخص وجودا ولا يعدم الاعم وجودا ومن حمل
العموم والخصوص على العموم والخصوص في الصدق لان الوجود يحتاج الى تكلف في تصحيح قوله وجودا
وعدما وبعض المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق وهي ان نقيض الاعم اخص من نقيض
الاخص ثم اعترض بعضهم على ما ذكروا بان هذه القاعدة منقوضة بالامور العامة كالممكن العام
والشيء والموجود فانها اعم من الانسان ونظائره واعم من نقائضها ايضا فلا ينعكس فيها العموم
في العدم وهي سؤال مشهورة للكاتبي اورده بعضها على تلك المسئلة مذكور مع جوابه
في كتب المنطق وقسمة كل منهما الى الاحتياج والغنى منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات
لا يتصور فيها اجتماع النقيضين ولا ارتفاعهما فان وجود الشيء اما ان يكون قائما بذلك الشيء او لا
والاول هو المحتاج والثاني هو الغني وكذا الكلام في العدم واذا احتمل الوجود واوجعل الرابطة
الوجود على قسمين وجود الشيء في نفسه ووجود الشيء لغيره والاول يكون محمولا على ذلك الشيء
ويسمى ذلك العقد بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة والثاني يكون رابطة بين ذلك الشيء
وغيره وهو الشيء يكون محمولا له ذلك الغير موضوعا ويسمى ذلك العقد بمركب ويسال عنه بهل
المركبة وعلى التقديرين بطلق مرادوات اي يكون بين المحمول والموضوع نسبة ثبوتية لا يخلوا
تلك النسبة في نفس الامر من الكيفيات يسمى تلك الكيفيات موادا ان اعتبرت في انفسها
ويسمى جهات ان اعتبرت في التعقل والاعتبار في الرابطة وصفاتها اي الوجوب والامتناع والامكان
لان الكيفية نسبة المحمول الى الموضوع ان كانت في الاستحالة الانفكاك فالمادة هي الوجوب
كالكيفية نسبة الانسان الى الحيوان وان كانت في الاستحالة الثبوت فالمادة هي الامتناع كالكيفية نسبة الحجر
الى الانسان وان لم يكن ولا فالمادة حينئذ هي الامكان كالكيفية نسبة الكاتب الى الانسان
والوجوب والامتناع يدلان على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة
الرابطة والامكان على ضعفها لكن الوجوب يدل على وثاقة الرابطة والامكان على ضعفها لكن

الوجوب يدل على وثاقة النسبة الى حد لا يقبل الانفكاك ويدل على رداءته تاما على النسبة التي
هي مفروضة له وكذا العدم يعني ان عدم الشيء ايضا على قسمين عدم الشيء في نفسه وعدم الشيء عن
غيره والاول يكون محمولا والثاني رابطة وعلى التقديرين يكون النسبة سلبية لا يخلو عن المواد الثلث
المحمول اذا انتسب الى الموضوع فلا بد من رابطة بينهما وتلك الرابطة اما الوجود وح
يكون القضية موجبة والنسبة ثبوتية سواء كان المحمول هو الوجود او مفهوما سواه واما العدم
وح يكون القضية سالبة والنسبة سلبية سواء كان المحمول هو العدم او مفهوما سواه وعلى التقديرين
ينبت في تلك النسبة هو او هي بالبيان المذكور انفا بعينه فالاولى ان يطرح من البين
ذكر كون الوجود محمولا وكذا ذكر كون العدم محمولا اذ لا فائدة في ذكرهما اذ مدار الاعلى
ان الرابطة اما الوجود حتى يكون القضية موجبة واما العدم حتى يكون سالبة ولا مدخل في ذلك
لخصوصية المحمول الا ان يقال الوجود او العدم او مفهوم غيرهما اللهم الا ان يقال اذا كان المحمول
احد هذين المفهومين اعني الوجود والعدم لا حاجة الى رابطتهما بالموضوع والمص حاول
اصطلاح القوم من حيث الاولى ما الجهة فعندهم هو حكم العقل بكيفية النسبة سواء كان مطابقا للواقع
وح يكون الجهة المادة او غير مطابق وح هي نقيضها وعلى ما ذكره يلزم ان لا يكون الجهة
المادة لاتحادهما بحسب الذات واختلافهما بحسب اعتبارها في انفسها واعتبارها متعلقة للتعقل
ان المادة على راي متاخري المنطقيين عبارة عن كل كيفية كانت لنسبة المحمول الى الموضوع
ايجابا كانت او سلبا وعلى راي هؤلاء ثبت كيفية كل نسبة بل كيفية النسبة الايجابية في نفس الامر
بالوجوب والامكان والامتناع وما ذكره المص مخالف لراي الذي حيث اثبت المادة
في النسبة السلبية ولراي المتاخرين ايضا حيث خصها بالكيفيات الثلث واعلم ان الوجوب والامكان
والامتناع التي يبحث عنها في هذا الفن بعينها التي جهات القضايا لكن في قضايا مخصوصة
محمولاتها وجود الشيء في نفسه فانه اذا اطلق الواجب والممتنع والممكن في هذا الفن اريد بها
الواجب الوجود والممتنع الوجود والممكن الوجود وجسته وفي كلام المص ما يدل على ان الوجوب
اعم من وجوب الوجود ووجوب العدم وكذا الامتناع وزعم صاحب المواقف
انها غيرها والا لكانت لوازم الماهيات واجبة لذواتها والجواب انه ان اراد كونها الوازم

الوجوب

واجبة الوجود في انفسها فالملازمة ممنوعة وان اراد كونها واجبة الوجود لذات الماهيات فبطلان
التالي ثم فان معناه انها واجبة الثبوت للماهية وهذا ليس بمحال فان الزوجية لازمة الثبوت
للاربعة انما المحال كون الزوجية واجبة الوجود في نفسها لا ان كونها واجبة الثبوت لغيرها والبحث
في تعريفها كالوجود اي البحث في تعريف هذه الثلاثة كالبحث في تعريف الوجود يعني كما ان الوجود
بديهي والتعريفات التي ذكروها له بحسب اللفظ او فيه دور ظاهر كذلك هذه الثلاثة بديهية
في التعريف او كل احد يعرف معاني هذه الالفاظ من غير افتقار الى فكر والتعريفات
التي ذكروها لهذه الثلاثة بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة او مشتمل منها يشتمل على دور ظاهر
اذ عرفوا الوجوب اي وجوب المحمول الذي هو الوجود او غيره للموضوع بامتناع انفكاكه
عنه او عدم امكان انفكاكه عنه وعرفوا الامكان بامتناع الانفكاك وعدم امكان الانفكاك
بوجوب عدم الانفكاك فيكون دورا وكذا الكلام في الامكان والامتناع وقد يوجد
تلك الثلاثة ذاتية بحسب الذات فيكون الثلاثة اي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع الى هذه الثلثة
منحصرة حقيقة لا يمكن الاجتماع بين الاقسام لا في الصدق ولا في الكذب بل كون الشيء
الواحد منها وذلك لان نسبة كل محمول سواء كان وجودا او غيره الى موضوعه سواء
كانت النسبة ايجابية او سلبية لا يخلو ذات الموضوع اما ان يقتضي تلك النسبة او لا وعلى
الثاني اما ان يقتضي نقيض تلك النسبة او لا والاول هو الوجوب والثاني هو الامتناع والثالث
هو الامكان ولا يحتمل قسم رابع وهو ان يكون ذات الموضوع مقتضيا بعين النسبة ونقيضها ايضا
حتى تكون النسبة على هذا الوجه ذات الموضوع اما ان لا يقتضي شيئا من النسبة ونقيضها او
نقيضهما معا او يقتضي النسبة دون نقيضها او العكس [illegible] في الثبات من بديهة العقل
لان اقتضاء احد النقيضين يقتضي المنع عن الآخر والمنع عن الآخر يستلزم عدم اقتضائه
فلو كان مقتضيا لهما لكان مقتضيا [illegible] ذلك من كونه حصرا عقليا
يجزم فيه بالانحصار نظرا الى مجرد مفهوم النسبة وان جعل ما يحتاج الى امر خارج [illegible]
[illegible] او استقرائيا لكان مع ذلك حصرا عقليا [illegible]
[illegible] فان قيل فعلى هذا الواجب لكان ذاته مقتضيا الوجود ووجوده على مذهب الحكماء

ان لايكون

ان لا يكون ذات الباري تعالى واجبا لان وجوب الواجب متقدم على ذاته والشيء لا يقتضي نفسه الا
لزم تقدمه على نفسه فهذا الوجوب لا [illegible] ما ذكروه هو نسبة الذات بالقياس الى الوجود الا
صفة للوجود وهو ان لا يكون ناشئا من غيره او هو مستغنيا عما سواه وعلى مذهبهم كون ذات الباري تعالى واجبا
بالمعنى الثاني فان قيل قسمة الذات الى الاقسام الثلاثة الواجب والممكن والممتنع غير حقيقية لا
يخرج منها شيء لان الذات اما ان يقتضي الوجود او العدم او لا هذا ولا ذاك وذات الباري
تعالى لم يكن من القسم الاول على ما ذكرت يوجب ان يكون من القسمين الاخيرين لامتناع الخروج
عن ذلك على ما ذكرتم قلنا هذا قسمة للذات بالقياس الى الوجود والعدم ولا يتصور الانقسام فيما
مغايرة لوجوده وذات الباري تعالى عين وجوده فهو خارج عن القسمة فان قيل الحكماء قد قسموا الموجود
الى ما يقتضي ذاته وجوده وهو الواجب والى ما لا يقتضي ذاته وجوده وهو الممكن فعلم انهم [illegible] ذات
الباري تعالى من القسم الاول فاي شيء يكون معنى هذا [illegible] قلنا هذا التقسيم للوجود بحسب الاحتمال
العقلي وقد صرح الشيخ بذلك في المباحثات فقال ان الامور التي تدخل في الوجود
ويحتمل في ظاهر العقل الانقسام الى قسمين فيكون منها ما اذا اعتبر بذاته لم يجب وجوده
وظاهر انه لا يمتنع ايضا وجوده وهو الذي يدخل في الوجود وهذا الشيء هو في حيز الامكان
ويكون منها ما اذا اعتبر بذاته وجب وجوده الى هنا الكلام وعلى مذهب الحكماء لا يكون هذا القسم
اي الذي ذاته مقتضيا لوجوده موجودا وان كان محتملا في العقل في بادي الرأي وقد بان
ان الوجود الذي هو عين ذات الباري هو الوجود الخاص والوجود المطلق عارض له
فيكون الوجود الخاص الذي هو عينه مقتضيا للوجود المطلق وهو المراد من قولهم ان وجوده مقتضى
ذاته ويلزم شيء لان معنى اقتضاء الذات للوجود ان يقتضي الذات كونه موجودا الا ان
يقتضي كونه فردا من افراد الوجود فان الواجب يقتضي ذاته كونه موجودا كما ان الممتنع يقتضي
ذاته كونه معدوما والممكن لا يقتضي ذاته كونه موجودا او لا كونه معدوما فاقتضاء الوجود
الخاص للوجود المطلق بان يكون فردا من افراده لا يكون وجوبا اذ لو كان الواجب
ما يقتضي ذاته ان يكون وجودا لكان الممتنع ما يقتضي ذاته ان يكون عدما فيلزم ان يدخل
ما يقتضي ذاته ان يكون موجودا لا وجودا وما يقتضي ذاته ان يكون عدما كاجتماع النقيضين

معدوما لا ما

وشركة الباري لمطلق الممكن اذ لا مجال لتوهم آخر لاحتمال ان الواجب ما يقتضي ذاته الوجود
الاعم من ان يكون موجودا او وجودا وكذا الممتنع ما يقتضي ذاته العدم الاعم من ان يكون
معدوما او عدما لانا نقول قد تقرر ان هذه المفهومات الثلاثة اعني الوجوب والامكان والامتناع
جهات في القضايا المخصوصة محمولاتها الوجود فالوجوب كيفية النسبة في قولنا هذا موجود
بالضرورة والمحمول في القضية لا يمكن ان يكون مفهوم الوجود والوجود ومصاحبتي كون الوجوب
جاز دائما اقتضاء الذات لثبوت احدهما لا على التعيين وعلى هذا القياس حال الامتناع
وايضا يلزم على هذا ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا لذاته والعدم الخاص الممكن ممتنعا
لذاته واجيب عن هذا بانه انما يلزم ذلك اذا كان الوجود الخاص للممكن مستغنيا في نفسه وليس
كذلك فان الوجود الخاص للممكن يفتقر الى علته فيكون عارضه مفتقرا اليها فيكون الوجود المطلق
مفتقرا الى ما هو مغاير للوجود الخاص فلا يكون واجبا لذاته وفيه نظر لان الوجوب لو كان مبنيا
على عدم احتياجه للوجود وبني استغنائه الفرد الى صفة لذات الباري الى الوجود
يبني اقتضاء الذات للوجود ومقتضى السابق انه يلزم ان يكون الوجود الخاص للممكن واجبا بالمعنى
الثاني وحاصل الجواب انه ليس من اجابة المعنى الاول فان هذا من ذاك لا يتناول مراد من قال
ان الوجود الخاص الذي هو عين ذات الباري مقتضي للوجود المطلق ان ذات الباري وجود
خاص يقتضي كونه موجودا بالوجود المطلق لانه يقتضي كونه فردا من افراد الوجود المطلق
لانا نقول بلى ح انا نكون ذات الباري موجودا بالوجودين وانه لا يحصل الى حاصل ولا
يمكن الجواب بان الاتصاف بالوجود المطلق غير الاتصاف بالوجود الخاص لا محذور فيه
فان الجسم اذا اتصف بفرد من البياض كان متصفا بمطلق البياض في ضمنه قطعا
لان ذات الباري على هذا التقدير يكون مقتضيا بالوجود المطلق استغناء ولا
كذلك اتصافه بالوجود الخاص بل لا اتصاف هناك ثم بعينه فان اجيب بان الوجود
الخاص عين ذاته لا وجوده وانما وجوده هو الوجود المطلق فذاته الذي هو وجود
خاص موجود بالوجود المطلق فلا يلزم كونه موجودا بوجودين وانما اللازم كون الوجود
الخاص موجودا بالوجود المطلق ولا محذور فيه فيتنافي كون الواجب ماهيته وجوده

بمحاذيهم

مغايرة لماهيته غاية الامر انه يمكن ماهيته وجود وخاص وبه يثبت لهم المقصد ثم من اثبات كون ذات
الباري عين الوجود وهو ان يكون ذات الباري تعالى في اعلى مراتب الوجودية ولنورد لبيان
ذلك مثالا لبعض المحققين وهي هذه مراتب الموجودات في الموجودية بحسب التقسيم العقلي
ثلث لا مزيد عليها اولها الموجود بالغير اي الذي يوجده غيره فهذا الموجود له ذات ووجود
يغاير ذاته وموجد يغايرهما فاذا نظر الى ذاته وقطع النظر عن موجده امكن في نفس الامر انفكاك
الوجود عنه ولا شبهة في انه يمكن ايضا تصور انفكاكه عنه فالتصور والمتصور كلاهما ممكن وهذه
حال الماهيات الممكنة كما هو المشهور وثانيها الموجود بالذات بوجود غيره اي الذي يقتضي ذاته
وجوده اقتضاء تاما يستحيل معه انفكاك الوجود عنه بالنظر الى ذاته لكن يمكن تصور هذا الانفكاك
فالمتصور محال والتصور ممكن وهذه حال الواجب تعالى على مذهب جمهور المتكلمين وثالثها الموجود
بالذات بوجود هو عينه اي الذي وجوده عين ذاته فهذا الموجود ليس له وجود يغاير ذاته
فلا يمكن تصور انفكاك الوجود عنه بل الانفكاك وتصوره كلاهما محال ولا يخفى على من يسلكه انه
لا مرتبة في الوجود اقوى من هذه المرتبة الثالثة التي هي حال الواجب تعالى عند جماعة ومن تبعهما
بصفاته وانطاقها … وان اردت مزيد توضيح لا تصوره في المراتب الثلث في الموجود
فاستوضح الحال فيما زاده في هذا المثال وهو ان مراتب المضيء في كونه مضيئا ثلث ايضا
الاولى المضيء بالغير اي الذي استفاد ضوءه من غيره كوجه الارض الذي استضاء بمقابلة
الشمس فهنا مضيء وضوء يغايره وشيء ثالث افاده الضوء والثانية المضيء بالذات
بضوء هو غيره اي الذي يقتضي ذاته ضوءه اقتضاء بحيث يمتنع تخلفه عنه كجرم الشمس اذا
فرض اقتضاؤه للضوء فهذا المضيء له ذات وضوء يغاير ذاته الثالثة المضيء بالذات
بضوء هو عينه كالضوء الشمس مثلا فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته فهذا اعلى ما
يتصور في كون الشيء مضيئا فان قيل كيف يوصف الضوء بانه مضيء مع ان معنى المضيء ما ثبت
له الاتصاف والحكم به الضوء قلت ذلك المعنى هو الذي يتبادر منه العامة وقد وضع
لفظ المتعارف في اللغة وليس كلامنا فيه فانا اذا قلنا الضوء مضيء نريد به انه
تام بضوء آخر وصار مضيئا بذلك الضوء بل اردنا به ان ما كان حاصلا لكل واحد

فهذا الوجود به ذات وجود يغاير ذاته فيمتنع انفكاك الوجود … صح

من المعنى بنفسه والمضيء بضوء هو غيره في الظهور على الابصار بسبب الضوء فهو حاصل للضوء في نفسه
بحسب ذاته لا بامر زائد على ذاته بل الظهور في الضوء اقوى واكمل فانه ظاهر بذاته ظهورا لا خفاء فيه
اصلا ومظهر لغيره على حسب قابليته للظهور واذا انكشف لك حال هذه المراتب الثلث في الامور
المحسوسة فقس عليها حالها في الامور المعنوية المعقولة ومنها البعض كما يشهد به بديهة العقل
ان الواجب الوجود تعالى يجب ان يكون في اعلى مراتب الوجود ومنه لا يمكن انقلابها بمعنى لا يمكن
انقلاب احد هذه المفهومات الثلثة الى الاخر بمعنى ان يزول احدها عن الذات ويتصف
الذات بالاخر مكانه بان يصير الواجب بالذات مثلا ممكنا بالذات وبالعكس وذلك لان الذات
يمتنع ان يزول وقد يؤخذ الاولان اي الوجوب والامتناع باعتبار الغير فح يكون النسبة ذات
مانعة الجمع بينهما لاستلزام اجتماعهما في امر واحد اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو
لانتفائهما عن كل واحد من الواجب بالذات والممتنع بالذات يمكن انتفاؤهما عن الواجب
بالغير بعدم علته فيصير ممتنعا بالغير وكذا الممتنع بالغير قد يوجد علته فيصير واجبا بالغير مانعة الخلو بين
الثلثة اي الامكان الذاتي والوجوب والامتناع كليهما بالغير في الممكنات اذ الامكان لازم
للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال في وجود علته او عدمها دون
مانعة الجمع اذ يجوز الجمع بين الامكان الذاتي وواحد من الباقيين هذه النسبة الثلث كون نسبة
الشيء الى نفسه والى نقيضه ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلف
السلب والايجاب فان الوجوب عبارة عن ضرورة ايجاب المحمول للموضوع والامتناع
عن ضرورة سلب المحمول عن الموضوع فانا اذا قلنا ذات الباري تعالى موجود بالوجوب
كان معناه ان الوجود ضروري الثبوت له واذا قلنا شريك الباري موجود بالامتناع ع
كان معناه ان الوجود ضروري السلب عنه وكل منهما يصدق على الاخر اذا اطلق لا في
المضاف اليه يعني اذا اضيف الوجوب الى الوجود والامتناع الى العدم او بالعكس فح يصدق
كل منهما على الاخر فلم يلزم [illegible] تغاير ما اشتق منهما فان كل ما هو واجب الوجود فهو ممتنع العدم واجب م
وبالعكس وكذا ما هو واجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما على الاخر وكان يقال
وجوب الوجود هو امتناع العدم فليس يصح الا ان يقصد به المبالغة في استلزام كل منهما للاخر وذلك لان وجوب الوجو

يكن

كيفية نسبة الوجود الى الماهية وامتناع العدم كيفية نسبة العدم الى الماهية وبيانه ان النسبتان
متغايرتان واذا كانت الكيفيتان ايضا متغايرتين وان حقيقة نفس يلازمان وبهذا كان [illegible] لم يرد بحادث في
الوجوب المطلق والامتناع المطلق حتى يقال انهما كيفيتان لنسبتين متغايرتين بل المراد انا اذا وصفنا
وجوب الوجود وامتناع العدم ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه وجعلناهما صفتين لذات
واحدة متصفة وكان كالمتضايفين فيهما فاذا قلنا اكرام اعداء زيد اهانته ولياته لم يتبادر
الحمل ليس بصحيح لان الاكرام وصف للاعداء والاهانة وصف للاولياء وبها منشأها واما
وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد الطرفين اي الطرف المخالف فيعم الضرورة
الاخرى بمعنى ضرورة الجانب الموافق والامكان الخاص كالممكن الوجود بالامكان العامي
اعم من الواجب والممكن الخاص وممكن العدم بالامكان العامي اعم من الممتنع والممكن بل الامكان
الخاص فيقال اذا ارادوا بعموم الامكان عموم ما اشتق منه لما نبهنا انما هو امتناع الحمل فيه ايضا
ما مر من الكلام وزعم البعض لا في العام لان العرف العام يستعمل الامكان بهذا المعنى
فانهم يفهمون من الممكن الوجود ما ليس بممتنع الوجود وهو ما ليس بممكن الوجود والممتنع الوجود
وكذا يفهمون من الممكن العدم ما ليس بممتنع العدم وهو ما ليس بممكن العدم الممتنع العدم فقد
جعلوا الامكان مقابلا للضرورة الطرف التي لك هو سلبها اما باعتبار ذلك البحث الحكماء
لما وجدوا الامكان مستعملا في سلب الضرورة وكان الاولة التي لا يكون احد طرفيها ضروريا
احق بهذا الاسم اصطلحوا على تسمية هذه الاولة بالامكان فكان هذا امكانا خاصيا وسمي
خاصيا والاول عاميا ايضا لكونه اعم منه مطلقا وقد يؤخذ بالنسبة الى الاستقبال اعني
جواز وجود الشيء في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال نظرا الى ان الممكن الحقيقي المقصود
بطرفيه الامكان ما لا ضرورة في شيء من طرفيه اصلا ولا شك ان كلا من جانبي الماضي
والحال فانه لا يخلو عن ضرورة اي وجوده او عدمه واقلها الضرورة بشرط المحمول
او الابدي حين وجوده او عدمه في احد الزمانين وان لم يكن معلوما لنا بعينه واما اذا نسب
الشيء الى الزمان المستقبل فانه لا يتعين انه يوجد فيه لا في علمنا فقط بل يجب ان لا يتعين الامر
ايضا وذلك لان تعين احد طرفيه في ذلك الزمان موقوف على حضوره ولانه لا

لا يعين هناك بل بحسب الذات لان الكلام في الممكنات ولا يحسب الغير فالعدم حصوله بعد وجود
بانه ما الوجهين انما هو لان علة عدم تعين احد الطرفين في الحال وذلك لا ينافي تعينه في الاستقبال
بل يتوقف الوجوب مستندة الى علل يجب بها او يمتنع بها فاذا انتهت سلسلة العلل اليها في المستقبل
تعين وجوده او تعين عدمه ثم ان بعض من نفي الامكان الاستقبالي اشترط في كونه
الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان الشي اذا كان موجودا في الحال كان
وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لا
ينافي امكانه في الاستقبال ايضا لو وجب اشتراط عدمه في الحال لئلا يكون ضروريا
الوجوب لوجب اشتراط وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فوجب ان يكون
في الحال موجودا ومعدوما معا ونقول كما ان الوجود يخرجه الى جانب الوجوب بشرط المحمول
فكذلك العدم يخرجه الى جانب الامتناع فيلزم من اشتراط الخلو عنه ايضا فيلزم ارتفاع
النقيضين واشار المصنف الى الاول بقوله ولا يشترط العدم في الحال والا لاجتمع النقيضان
قيل الظاهر ان من اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي الحادث حدوث الوجود وطريانه
في الاستقبال وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط
الوجود في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم
بشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال والثلثة اعتبارية لصدقها على المعدوم فان
المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدقت هذه الامور على المعدوم
يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم بالموجود ومبنى هذا
الكلام على ان كلا من الوجوب والامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود
واخرى الى العدم واعترض عليه بان صدق الشي على المعدوم لا يقتضي ان يكون
معدوما فان انتفاء بعض وثبات مفهوم لا ينافي كونه وجوديا بوجود منه بعض
الجزئيات كما في سائر الكليات الوجودية وما استحالة في اتصاف وتحقق مفهوم معدوم
وجودي بمعنى صدقه عليه فان اللازم المعدوم للاتصاف موصوف بمفهوم الانسان
من غير لزوم محال نعم لو لم يصدق الشي الا على المعدوم لوجب كونه معدوما وليس الامر

هذا

كذلك اتصافها على الوجودات ايضا فان الواجب تع يصدق عليه انه واجب الوجود وممتنع العدم
والموجود الممكن يصدق عليه انه الممكن الوجود والعدم ولاستحالة التسلسل يعني لو كانت هذه الامور
متحققة في الاعيان فاتصاف ماهيتها بوجودها انما لا يخلو الا عن احد هذه الامور الثلثة فيتسلسل الكلام
ويلزم التسلسل وهو محال انما يلزم التسلسل ان كانت هذه الامور الثلثة بجميعها موجودة
في الخارج اما اذا كانت موجودة دون بعض فلا يلزم التسلسل مثلا يجوز ان الوجوب موجود وثبوته
فاتصاف ماهيته بوجوده لا يخلو عن احد هذه الامور فلا يجوز ان اتصاف ماهيته بوجوده
بالامكان لكن الامكان ليس بموجود في الخارج حتى يلزم التسلسل في الموجودات الخارجية
لا يقال يحتمل ان يكون قوله ولاستحالة التسلسل اشارة الى ضابطة ذكرها صاحب التلويحات وهي
ان كل ما تكرر نوعه اي يكون له فرد يعرض له مثله من نوعه فذلك النوع فيكون مفهومه تارة تمام حقيقة
لا يحمل عليه المواطاة وتارة وصفا عارضا فانه يحمل عليه بالاشتقاق فيلزم ان يكون اعتباريا
لئلا يلزم التسلسل في الامور الموجودة كالقدم والحدوث والبقاء والموصوفية واللزوم
والتعين والوحدة ونحو ذلك فان الامكان مثلا كان موجودا لكان ممكنا وينتقل الكلام الى
امكانه ويلزم التسلسل في الامور المرتبة الموجودة معا وهو محال لانا نقول لا يمكن اجراؤه في
الامتناع اذ لا يمكن ان يقال لو كان الامتناع موجودا لكان ممتنعا ولا اجراؤه في الوجوب
بقول لانا نقول ان الوجوب لو كان موجودا لكان واجبا فان بين الملازمة بانه لو كان ممكنا لزم امكان
الواجب لان الباقي احتج بما ياتي ايضا ولو كان الوجوب ثبوتيا اي موجودا في الاعيان
لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى موصوفها المفتقر الى الغير ممكن واذا كان
الوجوب ممكنا لزم امكان الواجب بيان الملازمة من وجوه الاول انه لو كان الواجب لكان
ممكنا والواجب اما يجب به فهو اولى بان يكون ممكنا والواجب انما الام انما الوجوب ام يجب
بل بمعنى كونه واجبا ليس منه علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى بالامكان من علته
الثاني انه لو كان الوجوب ممكنا لكان في ذاته جائز الزوال واذا كانت وجوب الواجب جائز
الزوال كان الواجب ايضا جائز الزوال لان زوال الوجوب بانه لا يقتضي لذاته وجوده واذا جاز
ان لا يقتضي وجوده جاز ان لا يزول ممكنا والواجب لانه اراد بزوال الوجوب انتفاءه بعد كونه

وجوده ممكنا

موجود في الاعيان فلا نم انه لو كان ممكنا لكان جائز الزوال بهذا المعنى فان من الممكنات ما يستحيل عدمه
بعد وجوده كالزمان وذلك لا ينافي الامكان ولا يقتضي وجوبه وان اراد بجواز زوال الوجوب عدمه مطلقا
فلا نم قوله لان زوال الوجوب بان لا يقتضي ذاته وجوده فان عدم صفة الوجوب في نفسها لا يستلزم
عدم اتصاف الواجب بها حتى يلزم ان لا يقتضي ذاته وجوده فان الصفات قد تكون عدمية
مع اتصاف الواجب بها في نفس الامر بل في الخارج ايضا مع عدمها بعد كونها موجودة يستلزم
ذلك فيه نظر لان الكلام على تقدير كون الواجب من الامور العينية لا من الامور
الاعتبارية ولا شك ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها
والا جاز ان يجوز كون الجسم ابيض بالبياض المعدوم ومتحركا بالحركة المعدومة الى غير
ذلك وذلك سفسطة ظاهر البطلان والحق في الجواب ان يقال اذا كان الوجوب موجودا فذات
الواجب كما يقتضي وجوده يقتضي وجوده ايضا فالوجوب وان كان جائز الزوال بالنظر
الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر الى ذات الواجب فلا يلزم
جواز زوال الواجب بالنظر الى ذاته ولا يلزم خلو الذات عن الوجوب وانما يلزم لو لم يقتض
(وجوه) الواجب الوجوب الثالث ان الوجوب صفة لازمة لذات الواجب ولا شك ان عدم الملزوم
يلزم بعدم اللازم فلو امكن عدم الوجوب لامكن عدم الواجب ضرورة ان امكان الملزوم
ملزوم لامكان اللازم واذا امكن عدم الواجب كان الواجب ممكنا والجواب ان الوجوب
سواء كان موجودا او معدوما لازم لذات الواجب فلا يكون عدمه ملزوما لعدم الواجب
ويرد عليه مثل ما مر من ان ذلك لا يتصور بعد كون الوجوب من الامور العينية والصواب
ان يمنع استلزام امكان الملزوم امكان اللازم فان عدم المعلول الاول ممكن لذاته
اعني عدم الواجب محال لذاته وبوجه آخر لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا لما ذكرنا
فيحتاج الى سبب متقدم عليه بالوجوب والوجود ضرورة ان الشيء ما لم يجب لم يوجد اما
بالذات او بالغير لم يصلح سببا لوجوده [illegible] فذلك الوجوب ان كان نفس هذا الوجوب
لزم تقدم الشيء على نفسه وان كان غيره نقلنا الكلام اليه وتسلسل وايضا لو كان الوجوب موجودا
لكان وصفا عارضا للواجب لزم تقدم وجود الواجب على الوجوب ضرورة تقدم المعروض

على العارض

على العارض ولو بالذات فيكون الوجوب سابقا على الوجود وسابقا ولاحقا له فيصح ان يقال اقتضى ذاته
وجوده فوجد ولما كان هذا الدليل بعينه جاريا في الامكان والوجود والحدوث الذاتية وامثالها
من الصفات التي لا ابهام في وجودها وموصوفاتها جعله صاحب التلويحات قانونا في ذلك
فقال كلما يجب من الصفات تأخرها عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتبارية اذ
لو كانت وجودية يوجب تأخرها عن وجود موصوفها ضرورة تقدم المعروض على العارض
واحتج المخالف بانه لو كان عدميا لزم محالات الاول كون العدم مقتضيا للوجود وذلك
لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه
الجواب انه معدوم لا عدم واقتضاء لا يقتضي ولا استحالة في ان يكون مفهوم
معدوم عبارة في الخارج عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر معدوم في الخارج للوجود
على ما مر من ان الوجود ليس بموجود في الخارج الثاني ان لا يكون الواجب واجبا الا اذا اوجبه
العقل ووجوبه الا اذا الحق للمعدومات في الخارج انما تحقق باعتبار العقل لما ان الواجب
واجب ان لم يعتبره العقل بل لو فرض عدم العقول كلها في الخارج لا يتصور ان يوجد فيها اعتبار
الوجوب ووجهه قطعا لم يخرج الواجب عن كونه واجبا والجواب ان اتصاف الذات بصفة
في الخارج او في نفس الامر لا يقتضي كون تلك الصفة موجودة في احدهما على ما تحققه
الثالث ارتفاع النقيضين وذلك لان الوجوب نقيضه اللاوجوب وهو عدمي لكونه
(وباجزوه) العدم جزء مفهومه معدوم فهو معدوم فلو كان الوجوب ايضا معدوما لارتفع النقيضان
والجواب ان المستحيل ارتفاع النقيضين في الصدق بان لا يصدق شيء منهما على شيء في نفس الامر
لا ارتفاعهما بحسب الوجود الخارجي بانه لا يكون شيء منهما موجودا في الخارج فان قيل
قد تقرر في مباحث التقابل ان العدميين لا تقابل بينهما وان المتقابلين اما وجوديان
كالمتضايفين والمتضادين واما احدهما وجودي فقط كالسلب والايجاب والعدم
والملكة وان التناقض من باب السلب والايجاب فعلم انه لابد في المتناقضين ان يكون
احدهما وجوديا وذلك ينافي ما ذكرتم قلنا سيجيء في بحث التقابل جواز كونهما عدميين
ان معنى الوجودي هناك ما ليس السلب جزءا من مفهومه سواء كان موجودا في الخارج اولا

والمراد بالوجود التي هيهنا هو الوجود الخارجي فلا منافاة واعلم ان الوجهين الاخيرين يمكن اجراؤهما
في كل ما يحاول اثبات كونه وجوديا من الصفات الاعتبارية التي يتصف بها الاشياء الخارجية
كالامكان والامتناع والوحدة والحصول والعدم والحدوث وغيرها فينتقضان بما هو على القوة
والامكان كما لو قيل مثلا لو كان الامتناع ثبوتيا لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى
موصوفها فالامكان موصوف بها اولى فان يكون ممكنا فيلزم امكان الممتنع لانا نعلم ان
الموصوف بالصفة الممكنة اولى بان يكون ممكنا لم لا يجوز ان يكون ممتنعا يعني ممتنع العدم
وبوجه الاخير لكان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود الموصوف عند وجود
الصفة ويدفع بان يقال ذات الواجب موصوف بامتناع العدم فلا ولا يلزم الا الدليل
على ان امتناع العدم ليس بموجود او وجد وجود من الامتناع وهو امتناع العدم الذي هو ذات
الواجب يكفي في كون مفهوم الامتناع وجوديا لما سبق من انه يكون مفهوم وجوديا لا يقتضي
جميع افراده موجودة وهذا ابناء على ان الامتناع مفهوم واحد يضاف تارة الى الوجود و
اخرى الى العدم كما ان الوجوب كذلك على ما اختاره المص والحق ان المراد بما نقل المطلق
في مباحث هذا النمط هو وجوب الوجود ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن
على امكانه بالوجود ضرورة تقدم الموصوف على الوصف بالوجود والا بالذات لكن وجود
الممكن متاخر عن امكانه مترتب لانه بحال الممكن ما يحتاج الى المؤثر فان وجده يوجد وهذا
من فروع الاثنين المذكور لصاحب التلويحات كما اشار اليه واحتج المخالف بانه لو كان
عدميا لم يكن فرق بين الامكان ونفيه لان نفي الامكان عدمي بلا شبهة والامكان ايضا
فرضناه عدميا ولا تمايز بين الاعدام لكنا نفرق بالضرورة بين الامكان ونفيه واجاب
المص حيث قال والفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي اي الامكان الذي
فرضناه منفيا لا يستلزم ثبوته لانه مبني على ان الاعدام قد يتمايز وانما فسر الامكان المنفي
بما فسره لما نقلنا وعليه من ان الخصم لم يدع استلزام عدمية الامكان لعدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى لزم منه الفرق بينهما ثبوت الامكان فالحكم باستلزام
نقيض التالي لنقيض المقدم فان الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت

على عدميتها على ان الاعدام لا يتمايز عنده فلا يكون استثناء نقيض التالي لها ولا قاعدة اذ على ما ذكره
يكون التالي عدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي بحسب الفرض لا بحسب الواقع والخصم
يدعي ثبوت الفرق بينهما حتى يظهر ان الفرق غير مطابق للواقع وفائدة وصف الامكان بالمنفي
فرضا مع صحة الكلام بدونه اظهار للملازمة لانه بهذا الوصف يندرج هو ونفيه تحت الاعدام
التي لا تمايز فيها قيل يمكن ان يقرر الدليل هكذا وهو انه لو لم يكن الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم التمايز في الاعدام فالتالي مثله
بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا فيلزم ان الممكن لا امكان
له اذ التقدير عدم الفرق بين امكان المنفي ونفي الامكان واذا تحقق الامكان المنفي الاول الخ
تحقق الثاني اعني نفي الامكان فيكون كون الممكن مما لا امكان له وهو تناقض وح لا يكون
لفظ المنفي مستدركا وتقرير الجواب انا نمنع حقية المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل التحقيق
نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي ولا يخفى ان هذا التأويل
وان دفع في دفع الاستدراك لكن كلام المص يبعد عن هذا التوجيه لانه صرح في بيان
الملازمة كما لا يخفى وهذا الجواب منع لاستثناء عين المقدم فيبتني بداهة ذاك والوجوب
شامل للذاتي اي الذي استند الى الذات من غير التفات الى الغير وغيره اي الذي
حاصل للذات باعتبار غيره وكذا الامتناع شامل للامتناع بالذات والامتناع
بالغير ومعروضهما بالغير منهما ممكن اي الوجوب بالغير والامتناع بالغير انما يعرضان للممكن
بالذات دون الواجب بالذات والممتنع بالذات فان الممكن اذا وجد علته عرض له
الوجوب واذا عدم علته عرض له الامتناع بالغير واما الواجب بالذات فيمتنع ان يعرض
له الوجوب بالغير والا توارد علتان على معلول واحد شخصي وهو
وجود ذلك الواجب ويمتنع ايضا ان يعرض له الامتناع بالغير والا لكان موجودا ومعدوما
في حالة واحدة وهو محال وكذا الممتنع بالذات لا يمكن ان يعرض له الوجوب بالغير او
الامتناع بالغير بعين ما ذكر في الواجب ولا يمكن بالغير لا ينقدم في القسمة الحقيقية في الممتنع
انقلاب احد الاقسام الثلثة الى الآخر فانه لو كان ممكنا بالغير فهو اما واجب بالذات

انقلاب

او ممكن بالذات او ممتنع بالذات لضرورة الحصر والاقسام بأسرها باطلة والا يلزم الانقلاب
اما على تقدير كونه واجبا بالذات او ممتنعا بالذات فظ واما على تقدير كونه ممكنا بالذات
فلان الثابت بالغير يرتفع بارتفاعه فلو كان ممكنا بالغير اذا قطع النظر عنه ارتفع امكانه فلا
يكون ممكنا في ذاته بل ممكن او ممتنع فيلزم الانقلاب   وفيه بحث لانه لا يلزم من قطع النظر
عن الغير ارتفاع الممكن بالغير بل انما يلزم ارتفاع الغير ولعل ذلك الغير لا يرتفع فلا يرتفع امكان
الممكن بالغير فلا يلزم الانقلاب لا يقال يجوز ان يرتفع ذلك الغير فيجوز ان يرتفع امكان
الممكن بذلك الغير فيجوز الانقلاب المحال لكنا نجيز الى المحال لنفسه لانا نقول يجوز ان يكون
ذلك الغير واجبا فلا يمكن ارتفاعه المفضي الى ارتفاع الامكان المفضي الى الانقلاب
قيل ولو سلم كان اللازم ارتفاع امكانه الحاصل من الغير لا ارتفاع امكانه المستند الى
ذاته   وفيه بحث لان استواء الوجود والعدم بالنسبة الى ذات واحدة لا   ان يقال
يتصور فيه تعدد كي يظهر بطلان الصادق فالاولى ان ما ثبت للشيء نظرا الى ذاته لا يثبت   اصلا
له بالنظر الى غيره فاستواء الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته لما كان ثابتا له لذاته
لم يتصور ثبوته له بواسطة الغير وان توارد علتين على معلول واحد شخصي او لا تعدد
في مفهوم ذلك الاستواء بالنظر الى شيء واحد كي يظهر بطلان الصادق فان قلت
يلزم من طريان الوجوب او الامتناع بالغير على الممكن بالذات الانقلاب لزوم من طريان
الامكان بالغير على الواجب لذاته والممتنع بالذات الانقلاب قلنا الممكن بالذات
كما لم يقتض الوجود والعدم لكن منهما بالنسبة اليها على السواء فاذا وجد علة احد
الطرفين وجب او امتنع لم يصر الممكن بالذات غير ممكن بالذات فلم يلزم الانقلاب
واما الواجب لذاته لما اقتضى الوجود بالذات فلو طرأ عليه الامكان بالغير لما كان
الوجود واجبا والا لم يطرأ عليه الامكان واذا لم يبق الوجود واجبا فقد زال مقتضاه
فيلزم الانقلاب وكذا القول في الامتناع فان قيل لم لا يجوز ان لا يكون الوجود
واجبا بالنظر الى الغير ويكون واجبا بالنظر الى الذات قلنا لو جاز ذلك لجاز
عدمه بالنظر الى الغير فيجوز زواله بالذات يجب الغير فيلزم الانقلاب

وحاصل

وحاصل الكلام ان الامكان بالغير مناف للوجوب الذاتي فلو طرأ عليه لزال الوجوب ولزم الانقلاب
وكذا الكلام في الامتناع واما الوجوب بالغير والامتناع بالغير فلا ينافيان الامكان الذاتي
فلا يلزم من طريانهما زوال الامكان ولا يلزم الانقلاب   والحق انه ان اريد بالامكان
بالغير بناء على الوجوب بالغير والامتناع بالغير ان لا يقتضي الغير وجود الماهية ولا عدمها
كما ان الوجوب بالغير انما يقتضي الغير وجودها والامتناع بالغير ان يقتضي الغير عدمها فلا شك
انه لا ينافي الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي فلا يلزم من طريان الامكان بالغير زوالهما
حتى يلزم الانقلاب فان عدم اقتضاء الغير لوجود الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية لوجود
نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت وجودها يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان واجبا
بالغير ايضا وقد تقرر ان الواجب بالذات لا يكون واجبا بالغير وكذلك عدم اقتضاء الغير
عدم الماهية لا ينافي اقتضاء الماهية عدم نفسها بل يلزمه لان الماهية اذا اقتضت عدمها
يلزم ان لا يقتضيه غيرها والا لكان ممتنعا بالغير ايضا وقد تقرر ان الممتنع بالذات لا يكون
ممتنعا بالغير انما الكلام في اجتماعه مع الامكان الذاتي فنقول ان اريد بالغير المفهوم
مطلقا لا يمكن اجتماع الامكان بالغير مع الامكان الذاتي لان الممكن اما موجود فيكون
واجبا بالغير واما معدوم فيكون ممتنعا بالغير فلا يكون ممكنا بالغير وان اريد بالغير الغير المعين
فيجوز ان يقتضي ذلك الغير وجود ذلك الممكن فيكون واجبا بالغير او يقتضي عدمه فيكون
ممتنعا بالغير وان اريد بالامكان بالغير ان يقتضي الغير تساوي نسبة الماهية الى الوجود
والعدم فلا كلام في منافاته الوجوب الذاتي والامتناع الذاتي ايضا فانه لا سترة
فيه فلا يكون الواجب بالذات ممكنا بالغير وكذا الممتنع بالذات لا يكون ممكنا بالغير
والممكن بالذات ايضا لا يكون ممكنا بالغير لاستلزامه لزوم توارد العلتين على المعلول
الواحد ويعرض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية
وعلتيهما وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم بالنظر اليهما اي الماهية وعلتيهما
يجب اما بالغير اي الوجوب او الامتناع بالغير يعني ان الامكان انما يعرض للماهية من
حيث لا مأخوذة مع وجودها ولا مأخوذة مع عدمها وكذا علتها مأخوذة مع وجود علتها

وعدمها فان الامكان نسبة بين الماهية من حيث هي هي وبين الوجود والعدم اما اذا اخذت
الماهية مع الوجود فان نسبتها حينئذ الى الوجود بالوجوب لا بالامكان ويسمى ذلك وجوبا
لاحقا واذا اخذت مع العدم كون نسبتها الى العدم بالامتناع لا بالامكان ويسمى ذلك
امتناعا لاحقا وكلاهما يسمى ضرورة بشرط المحمول واذا اخذت الماهية مع وجود علتها
كانت واجبة ما دامت العلة موجودة ويسمى ذلك وجوبا سابقا واذا اخذت مع عدم
علتها كانت ممتنعة ما دامت العلة معدومة ويسمى ذلك امتناعا سابقا فكل موجود
محفوف بسابق ولاحق وكلاهما وجوب بالغير وكل معدوم محفوف بامتناعين سابق و بوجوبين
لاحق وكلاهما امتناع بالغير. لا منافاة بين الامكان الذاتي والغيري اي الوجوب بالغير
والامتناع بالغير لتربيانه انها وكل ممكن الوجود ممكن ذاتي اي كل ان الوجود والمراد بوجود
الشيء في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره كوجود السواد للجسم مثلا وكذلك الامكان
اما امكانه في نفسه كوجود الجسم مثلا واما وجوده لغيره والدعوى ان كلما هو ممكن الوجود و وجود الشيء في نفسه
لشيء آخر فهو ممكن الوجود في حد ذاته اذ لو كان ممتنع الوجود في حد ذاته لامتنع وجوده
لغيره ولو كان واجب الوجود في حد ذاته لما امكن حلوله في غيره فظهر ان وجود الشيء للآخر
فرع لامكان وجوده في نفسه بخلاف العكس اذ لا يلزم من ان وجود شيء للآخر في الخارج
وان اقتضى وجود ذلك الآخر في الخارج لكنه لا يقتضي وجود ذلك الشيء في نفسه فان العمى الخارج
مثلا موجود لزيد في الخارج مع انه غير موجود في نفسه فليس كل ممكن الوجود للآخر ممكن الوجود
في نفسه كالعمى مثلا فانه ممكن الوجود لزيد في الخارج وانما لم يمكن الوجود في نفسه وممكن
انا ليس المقصود ممكن الوجود ما يكون ممكن الوجود لشيء آخر على اي وجه كان بل ما هو ممكن
الحلول في شيء آخر كحلول الاعراض في محالها او حلول الصور في موادها ولا عكس
اي ليس كل ما هو ممكن الوجود في ذاته ممكن الوجود لشيء آخر فان الشيء قد يكون
ممكن الوجود في ذاته وممتنع الوجود لغيره كالذوات فانها لا يمكن حلولها
في غيرها حلول الاعراض في موضوعاتها لانها جواهر ولا حلول الصور في هيولاها
لانها مجردة واذا لاحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة وان لم يتصور غيره

اختلفوا

اختلفوا في ان علة افتقار الممكن الى المؤثر ما هو فذهب الجمهور الى انها الامكان وجماعة من المتكلمين
الى انها الحدوث وقيل الامكان مع الحدوث شطرا او قيل شرطا واختار المصنف مذهب
الجمهور واحتج عليه بان العقل اذا لاحظ كون الشيء الحادث متساوي طرفي وجوده وعدمه بالنظر الى
ذاته حكم بانه لا ترجيح احد طرفيه على الآخر الا لامر مغاير لممكن يرجح احدهما على الآخر هو العلة
سواء لاحظ في ذلك الحال انه امر آخر غير التساوي مثل كون وجوده مسبوقا بالعدم او لم
يلاحظ ولا يتوهم ان المقصود اثبات ان الامكان علة للتصديق بحاجة الممكن الى المؤثر
لا انه علة لها بحسب نفس الامر بل المقصود ان العلم بامكان الشيء يستلزم العلم بالعلة او معلول
آخر لها والجواب انه يجب العلم بان الاوسط لازم للاكبر ضرورة اشتراط العلم بالكلية اثر
الكلية فالمعلول لما جاز ان يكون له علل متعددة لم يصلح لان يستدل بوجوده على وجود
واحد من عللها واما احد معلولي علة بالنسبة الى معلولها الآخر فاما يعلم كونه ملزوما للآخر
بدلا ان يعلم صدورهما عن علة واحدة اذ لو جاز ان يكون لكل منهما علل متعددة فيجوز ان يصدر احدهما
عن علة والآخر عن علة اخرى ولا لزوم بينهما لا يقال بعد العلم بحقيقة العلة فاستدلال بالعلة
على المعلول او باحد المعلولين على الآخر لانا نقول قد يكون لزوم بعض المعلولات لعللها بينا
لا يحتاج الى وسط ولزوم بعضها خفيا لا يتوصل اليه الا بالبعض الآخر البين لزومه فنقول
ان مجرد العلم بوجود احد المعلولين من غير انضمام امر آخر اليه لا يستلزم العلم بوجود معلول
آخر لكن يجوز العلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار فعلم انه ليس معلولي علة واحدة
على ان نزل البديهة تشهد بان افتقار الممكن اما لامكانه او لحدوثه على شيء ان علة الافتقار
ليست خارجة عنهما فلا يستلزم العلم بالامكان وحده العلم بالافتقار علمنا انه العلة وان
الحدوث ليس معتبرا في العلية لا استقلالا ولا شرطا او شطرا الاولى في
اثبات هذا المطلب ان يقال ان العقل يحكم بان الممكن متساوي طرفي وجوده وعدمه
فيحتاج الى مرجح يرجح احد طرفيه المتساويين على الآخر والحكم بان احد المتساويين لا يترجح
على الآخر الا بمرجح ضروري يجزم به الصبيان بل هو مركوز في طبائع البهائم ولذلك
تنفر من صوت الخشب هذا التقرير العقلي الذي هو ترى لفظ الى بيان ان الامكان

والحاجة هو المراد بالعلية في نفس الامر فالامكان علة للحاجة في نفس الامر وان تقدم تصور وجود
الحادث فلا يبطلها اراد ابطال مذهب من قال علة الحاجة هو الحدوث يعني انا نتصور
حدوث الممكن ولا يحصل لنا العلم بافتقاره الى المؤثر ما لم يلاحظ امكانه حتى لو فرض حادث
واجب بالذات وان كان محالا لا نحكم باستغنائه عن المؤثر لكن الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما المؤثر تم
تقدم عليه بمراتب هذا ابطال لمذهب الثاني بناء على تقريره ان الحدوث
كيفية الوجود لكونه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتأخر عن الوجود المتأخر عن الايجاد
المتأخر عن الحاجة لانا الشيء اذا لم يحتج في نفسه الى مؤثر لم يتصور تأثيره فيه كما في الواجب
والممتنع والحاجة متأخرة عن علتها فيلزم على تقدير كون الحدوث علة للحاجة او جزءا لها
او شرطا لها تقدمه على نفسه بمراتب اربع على التقدير الاول والثالث وبخمس على التقدير
الثاني لان جزء العلة متقدم عليها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس الى الوجود
فيكون متأخرا عن الوجود فلا يكون علة للافتقار المتقدم عليه بمراتب واجيب بان الامكان
متأخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود وايضا لكونه كيفية للنسبة بينهما لكنه
ليس متأخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا يوصف الماهية ووجودها بالامكان
قبل اتصافها بالوجود واما الحدوث فلا يوصف به الماهية ولا وجودها الا حال
كونها موجودة ولا شك في تأخره عن الايجاد ولهذا صح ان يقال اوجد
فحدث وبذلك تم المطلوب سواء قلنا بتأخره في الوجود ايضا اولا ولا يتصور الاولوية
لاحد الطرفين بالنظر الى ذاته يعني لا يجوز ان يكون احد طرفي الممكن راجحا على الطرف
الآخر رجحانا ناشئا عن ذات الممكن غير منته الى حد الوجوب حتى يجوز ان يوجد
ممكن بذلك الرجحان من غير احتياج الى غيره فينسد باب اثبات الصانع تعالى
لامتناع وقوع ذلك الرجحان لو لم يجز وقوع الطرف الآخر المرجوح نظرا الى ذات
الممكن لم يكن ممكنا بل ممتنعا هذا خلف ولو جاز وقوعه نظرا الى ذاته لجاز رجحانه
على الطرف الراجح نظرا الى ذاته اذ لا يتصور الوقوع بدون
الرجحان لكنه ممتنع لمنافاته مقتضى ذات الممكن وهو رجحان الطرف الراجح

واستدل

واستدل بانه لو كانت اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان لم يكن طريان الطرف الآخر كان ذلك الطرف
ممتنعا فيكون الطرف الراجح واجبا وقد فرضناه ممكنا وان امكن طريان الطرف الآخر فاما
لا لسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب او لسبب فان لم يعدم ذلك الطرف اولى به لم يكن
السبب سببا وان جاز لزم مرجوحية الطرف الاولى لذاته فيزول ما بالذات وهو ممتنع
واعترض عليه اما اولا فبان قيل المفروض هو ان ذات الممكن بانفراده يقتضي رجحانا
غير منته الى حد الوجوب ومع ذلك يجوز ان يكون ذلك الرجحان المستند الى الذات
مقتضيا للوجوب فيكون الراجح واجبا من حيث انه راجح والمرجوح ممتنعا من حيث انه
مرجوح فيكون الذات بواسطة ذلك الرجحان مقتضيا الوجوب والامتناع والخلف
انما يلزم ان لو اقتضاهما الذات بانفراده ولا شك ان اقتضاء الذات بانفراده
غير اقتضائه بواسطة معلول له فلا خلف ولا محذور اصلا فانا قلنا اذا كان الذات
مع الرجحان المستند اليه مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات واجبا لا ممكنا وقد فرضناه
ممكنا هف لان الواجب على ما تقرر من التفسير هو الذي يجب وجوده اذا التفت اليه
من غير التفات الى غيره وههنا قد وجب وجوده مع التفات الى غيره وهو غير الرجحان
الناشئ عن الذات من حيث هي فلا يلزم ان يكون واجبا واجيب بان الذات
مع الرجحان المستند اليه اذا كان مقتضيا لوجوب الوجود كان الذات مهما التفت اليه استحال
انفكاك الوجود عنه ولا نعني بالواجب الا هذا واعتبار تلك الواسطة المستندة اليه
لذاته لا يقدح في ذلك نعم لو لم يكن مستندا اليه لكان ذلك قادحا فيه وما قيل من
ان الواجب ما يجب له الوجود من غير التفات الى غيره فمراده عدم كون الالتفات اليه
قادحا في كون الذات مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنه فان ما لا يكون كذلك
في حكم ما لا يلتفت فيه الى غيره اصلا واما ثانيا فبانا لا نسلم ان السبب انما يجعل مسببه اولى
لو كان السبب واقعا او لو اقتضى ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه
اولويته اولوية المسبب لكان لكل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد
لاقتضاء ذاته اولويته وتقتضي جهاتها الى سببه وذلك محال وحينئذ جاز ان لا يقع سبب الطرف

المرجوح اصلا فلا يصير المرجوح اولى فلا تزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال لكنها
امكان وقوع السبب فانه يستلزم الامكان بالذات وهو محال لانا نمنع امكان سبب الممكن
فانه كما جاز ان يكون علة الممكن واجبة بالذات كالعلة الاولى للموجودات الممكنة المستندة
اليها جاز ان يكون علة الممكن الممتنعة بالذات كعدم العلة الاولى وعدم معلولها فان
عدم العلة علة لعدم المعلول كما تقرر اجيب بان الطرف المرجوح اذا امكن كان له سبب قطعا كان
سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا تكون
مستندة الى الذات وحدها والمقدر خلافه وانت خبير بان هذا الجواب انما يتم
لو لا امكن وتقسيم لا يليق فالاولى ان يجاب بان الطرف المرجوح لما كان جائز الوقوع بالنظر
الى ذات الممكن كان سببه ايضا وان كان ممتنعا في حد ذاته جائز الوقوع بالنظر الى
الى ذات الممكن اذ لو اقتضى ذات الممكن عدم سبب الطرف المرجوح لكان مقتضيا
لعدم الطرف المرجوح فلم يكن ممكنا ما فرضناه ممكنا واذا جاز وقوع سبب الطرف
المرجوح بالنظر الى ذات الممكن لم يكن رجحانه على الطرف الراجح اعني مرجوحية الطرف
الاولى فيجوز ان يزول ما كان مقتضى ذات الممكن فحصل لو سلم انه يجوز رجحان
احد طرفيه على الاخر لذاته لا الى حد الوجوب لكن ذلك الرجحان لا يكفي في
وقوع ذلك الطرف اذ لو كفى فلا يخلو اما ان امتنع وقوع الطرف المرجوح او لا فان
امتنع لزم خلاف المفروض وان لم يمتنع فيتوقف وقوع الطرف الراجح على عدم
سبب الطرف المرجوح وهو امر خارج عن ذات الممكن فلا يكفي في وقوع احد طرفيه
الراجح على الاخر لذاته فرضنا يحتاج الى امر خارج عن ذاته فلا يكون ذلك رجحانا
الرجحان كافيا وايضا ذلك الرجحان ان وجب به طرف الراجح كان وجوبا بالا
غير منسد اليه وان لم يجب بل امكن فرضنا وقوعه معه تارة وعدم وقوعه معه اخرى فان
كان وقوعه بمجرد ذلك الرجحان لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان
اعتبر في وقوعه امر اخر لم يوجد في الزمان الاخر لم يكن وقوعه بمجرد رجحانه وقد فرضنا
كذلك هف واذا اثبت ان اولوية احد طرفي الممكن لا يكفي في وقوعه فلا يقال ما

حوزه

بثبوت تلك الاولوية ولا يمكن بيانها اذ التمسك ببيانها دفع توهم جواز وقوع الممكن بسبب
الاولوية الناشئة من ذاته من غير احتياج الى الغير لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع
وقد حصل هذا المقصود ولقائل ان يقول لا يجوز ان يكون الامر الذي هو خارج عن ذات الممكن
الذي يتوقف عليه وقوع الطرف الراجح عدم سبب الطرف المرجوح بل يجوز ان الطرف
الراجح للممكن هو الوجود وليس هناك سبب لعدمه فيجوز ان يوجد الممكن من غير حاجة الى
موجد فيلزم انسداد باب اثبات الصانع وما يقال من ان سبب العدم عدم لان
اعدام المعلولات مستندة الى اعدام عللها فعدم سبب العدم وجود ولان عدم العدم العلة
وجود قطعا ممنوع بان الممكن المفروض ليس علة للشيء حتى يكون عدمه مستندا الى عدم
لم لا يجوز ان يكون عدمه مستندا الى امر موجود ولا استحالة في ان يكون العدم اثر الوجود وانما
المستحيل ان يكون الوجود اثر المعدوم ولا يكفي الاولوية الخارجية في وقوع احد طرفي
الممكن بل ما لم يجب لم يقع لانا فرضنا لا يجعل الطرف المقابل ممتنعا في نفس وقوع الاولوية
الخارجية لا يحصل وقوع الطرف المرجوح محالا لا لما مر انفا من انه لو وجب به وقوع الطرف
الاولى لم يكن اولوية ما فرضناها اولوية بل وجوبا واذا امكن وقوع الطرف الراجح
مع وجود تلك الاولوية الخارجية فلنفرض وقوعه معها تارة وعدم وقوعه معها تارة
اخرى فان كان وجوده بمجرد تلك الاولوية لزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح وان
كان وقوعه لامر اخر لم يوجد في الزمان الاخر فاما ان يجب مع ذلك وقوع الطرف
الراجح في نفس الامر او لا فهو انه لا يكفي الاولوية في وقوع الممكن بل ما لم يجب لم يقع او لا
يجب بل يصير اولى وينتقل الكلام الى تلك الاولوية فلا بد في الانتهاء الى الوجوب لئلا
لئلا يلزم التسلسل وهذا الوجوب وهو وجوب سابق لانه وجب اولا فحصل له الوقوع ولم او
السبق الذاتي لا الزماني فلا يلزم اتصاف الممتنع بالوجود حال كونها معدومة كيف
وهي في تلك الحال ممتنعة بالغير اذ لو وجد الممكن او عدم يكون موجودا او معدوما وجوب
آخر يسمى الوجوب اللاحق والضرورة بشرط المحمول لان كل ممكن موجود يجب وجوده
بشرط كونه موجودا او كل ممكن معدوم يجب عدمه بشرط كونه معدوما ما لا يخلو عنه

بل لسبب كونه موجودا او معدوما وهو آخر

اي عن هذا الوجوب قضيته فعلية فان كل قضية فعلية على الفرد رجانية ط المحمول واراد
بالوجوب ايهما ما هو اعم منها وجوب الوجود ووجوب العدم فيشمل الامتناع السابق والامتناع
اللاحق ايضا والامكان لازم لماهية الممكن والازلي زواله عنها وعند الامكان يجب
الماهية او تمتنع فيلزم الانقلاب ووجوب المعلولات بمعنى الوجوب اللاحق في الكائنات
اذ المقصود بيان ان الوجوب اللاحق لا ينافي الامكان الذاتي بل الممكن مع وجوب
اللاحق انما على طبيعة الامكان ما يرفع الا في نفي قوله الواجب لذاته موجود قضية فعلية
ولا يخلو انفعلية عن الوجوب اللاحق فيهما وجوب لاحق مع انه لا يجامعه جواز العدم بحاله
وعليه العدم هذا اشتهر فان المراد بالوجوب وجوب الوجود والاقرب كما ذكرنا انما وان
حمل جواز العدم على جواز عدم الوجوب كونه فوته وليس وجوب المعلولات بلازم
لماهية الممكن كذا او فيه الوجوب اي الامكان نسبة تام الى النقص لان الوجوب كذا
لوجود وقوته والامكان صفته وو الاستعداد وهي الامكان الاستعدادي والامكان
الوقوعي ايضا وهو عبارة عن التهيؤ للكمال بحصول بعض الاسباب والشرائط وارتفاع بعض
الموانع قابل للشدة والضعف بحسب القرب من الحصول والبعد عنها على حصول
الكنه مما لابد منه او التبيل فان استعداد النطفة للانسان اضعف من استعداد
النطفة لما وهو من استعداد المضغة لها والجنين لكتابة ضعيف من استعداد
الطفل لها يعدم بعدم الوجود الحصول الشي بالفعل وانما بما الاسباب ووجود
المحوج وبرجد بعد العدم بحدوث بعض الاسباب الشرائط وارتفاع بعض الموانع
للمركبات اراد بالتبيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي
لا يكون الا بمادة وكل مادي مركب لكن المعنى بسيطة مما هو غير الامكان الذاتي
لانه قابل للشدة والضعف كما مر بخلاف الامكان الذاتي ولانه غير لازم لماهية
الممكن لا فرق في انه يعدم ويوجد بخلاف الامكان الذاتي ولانه قائم بمحل الممكن لا بالممكن
فان الامكان الاستعدادي للانسانية قائم بمادته النطفة الانسانية والامكان للكتابة
قائم بمادة الجنين لا بالكتابة بخلاف الامكان الذاتي فانه انما يقوم بماهية الممكن

بالعلم

لا يجتمع والانواع تحقق في الاعيان لانه كيفية حاصلة للشي وماهيته ايضا لان ما فيها الان من وجود الحادث
فيه كالصورة والعرض او مركالشي بخلاف الذاتي فانه اعتباري عقلي لا تحقق له في الاعيان
ولانه منسوب الى اجزاء المركب والمادة الحادث بخلاف الذاتي فانه لا يقتضي رجحان الوجود
او العدم بل كلاهما بالنسبة اليه على السواء والوجود ان اخذ غير مسبوق بالعدم فقدم
والا فحادث القديم والحدوث مختصان بالوجود واما الماهية فانما يوصف بهما باعتبار
اتصاف وجودها بهما وقد يوصف بهما العدم فيقال للعدم الغير المسبوق بالوجود قديم و
للمسبوق حادث ثم كل من القدم والحدوث قد يوخذ حقيقيا وقد يوخذ اضافيا اما الحقيقي
فقد يراد بالقدم عدم المسبوقية بالغير وبالحدوث المسبوقية ويسمى ذاتيا وقد يخص الغير
بالعدم فيراد بالقدم عدم المسبوقية بالعدم وبالحدوث المسبوقية به ويسمى زمانيا وهذا هو
المتعارف عند الجمهور واما الاضافي فيراد بالقدم كون ما مضى من زمان وجود الشي
اكثر مما مضى من زمان وجود شي اخر فيقال للاول بالنسبة للثاني والثاني ما بالنسبة
الى الاول حادث فالقدم الذاتي اخص من الزماني والزماني من الاضافي فان كل
ما ليس مسبوقا بالغير اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كما في الصفات الواجب تعالى
وكل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من زمان وجوده يكون اكثر مما بالنسبة الى الحادث بعده
ولا عكس كالاب فانه متقدم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان والحدوث الاضافي
اخص من الزماني والزماني من الذاتي فان كل ما يكون زمان وجوده الماضي اقل فهو
مسبوق بالعدم ولا عكس فان الابن بالنسبة الى ابيه فرد من افراد القدم الاضافي
وليس فردا من افراد الحدوث الاضافي مع انه حادث زماني فوجدا فرد من
افراد الحادث الزماني لا يصدق عليه الحدوث الاضافي فان الابن اذا اخذ
عليه الحدوث الاضافي فذلك انما يصدق اذا قيس الى ما قبله كابيه مثلا لنسبة
اذا اخذ مع الاب نسبة الى ما بعده وهو فرد من افراد القدم الاضافي فليس فردا
من افراد الحدوث الاضافي والا فالاب نسبة الى ما قبله وهو فرد من افراد
الحدوث الاضافي وليس من افراد القدم الاضافي والى من الى الاب من حيث انه

انه متقدم اضافي وليس حادثا اضافيا فالاب الماخوذ بهذه الحيثية متقدم ونحوه الحادث الزماني من الحادث الاضافي وكل ما هو مسبوق بالعدم هو مسبوق بالغير ولا عكس والسبق الذاتي
ومنها ما جاء بمعنى التاخر والمعية اما بالعلية وهو ان يكون للمتقدم تاثير في المتاخر وقد يسمى
ذلك علة ماله لا يستغني عنه ايضا الا انه وارتفاع مرتفع او بالطبع وهو ان ما سواه
من العلل ان قصه سواء كانت فاعلية او غيرها واما العلة الناقصة بمعنى جميع ما يتوقف
عليه الشي فهي ان يكون متقدمة على المعلول وذلك اذا كانت هي العلة الفاعلية
وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر في تاثيره ولا الصورة
مانع او مع اعتبار شي معها من شرط او ارتفاع مانع او كانت هي العلة الغائية مع الفاعلية
كما في البسيط الصادر عن المختار سواء اعتبر هناك شرط او لا واما اذا كانت
العلة التامة هي الفاعلية مع المادية والصورية سواء كانت هناك علة غائية ايضا كما في
المركب الصادر عن المختار او لا كما في المركب الصادر عن الموجب فلا يتصور تقدمها على
معلولها لان مجموع الاجزاء المادية والصورية عين الماهية والشي لا يتقدم على نفسه فكيف
يتقدم عليها مع انضمام امر اخر اليه وقال صاحب المحاكمات وعندي ان العلة التامة
ليست متقدمة في التقدم بل العلة الفاعلية على حمل الشيخ في بيانه وهو
اذا كان وجوده الى اخره انما وجود الفرع هو العلة ان علية ذي شاهد وحركة اليد
وحركة المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لحركة المفتاح ضرورة توقفها على اليد وعلى المفاصل
وعلى المفتاح وغيرها وح لا ينكسر التقدم بالعلية على المتاخر كما في الطبع انتهى كلامه
فعنده يتقدم العلل الفاعلية وان لم يكن مستقلة تقدم بالعلية وتقدم ما سوى العلة الفاعلية
من سائر العلل الناقصة تقدم بالطبع وعلى ما ذكرنا تقدم الفاعل اليضا اذا لم يكن
مستقلا بالتاثير تقدم في الطبع وما ذكرنا موافق لكلام المصنف في شرح الاشارات
حيث قال ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي بانفراده يقتضي وجود
المحتاج او لا يكون فالمحتاج بالاعتبار الاول متاخر بالمعلولية ويوكد المتقدم
بالنسبة الى حركة اليد وبالاعتبار الثاني متاخر بالطبع وهو كالكمية بالنسبة الى الواحد

ولما فرغوا

وكالمشروط بالنسبة الى الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية في الزمان
ويمتنع كل واحد منهما بارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع
العلة من غير عكس والمتاخر بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود ومن ثم انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر واما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا مع المتقدم انتهى كلامه
وهو مخالف لكلام الشيخ فان قوله وذلك اذا كان وجوده انما هو الى اخر قوله
بعينه اذا كان وجوده ايضا وعن اخره انما يصدر وجوده عن اخر اذا كان مستجمعا للشرائط
الناقصة وارتفاع الموانع ويمكن ايضا حمله على المثال المذكور بان المراد بتقدم حركة اليد مع
ما لا بد منه من وجود الشرائط وارتفاع الموانع واعلم ان في المتقدمين من يسمى اعني
التقدم بالعلية والتقدم بالطبع بنسبة كانا في معنى واحد ويسمى التقدم بالذات وهو تقدم
المحتاج اليه الى المحتاج وربما يقال للمعنى متقدم بالطبع ويخص التقدم بالعلية باسم التقدم
بالذات والشيخ يستعملها في قاطيغورياس الشفا ومن الاقسام من يخص التقدم بالذات بالمعنى الذاتي
منهما الى كله وقال ولا يعقل ذات الاثنين وهو ذات هذا الواحد وذلك الواحد ولانه
له ذوات الا بذاتهما سواء فرضا معا وجودا ام لا وذلك حكم له باعتبار ذاته وحقيقته من حيث
هي بخلاف التقدم بالعلية بما سوى التقدم الجزء على الكل من تقدم المحتاج اليه على المحتاج او
بالزمان وهو ان يكون السابق في قبل المسبوق قبلية لا تجامع مع القبل معها البعد كتقدم موسى على
عيسى عليهم السلم او بالرتبة وهو ما يكون الترتيب بين السابق في ذلك المسبوق ايضا في النسبة
كما بين الامام والمأموم او الفعلية كما بين الاجناس والانواع الاضافية المرتبة على سبيل
التصاعد والتنازل ويختلف المتقدم بالرتبة حيث يصير المتقدم متاخرا والمتاخر متقدما
بالجعلات مبدا فيعد مبدا من الجهات فيكون الصف الاول مقدما على الصف الاخير
وقد يعد المبدا من الباب فينعكس الحال وعلى هذا القياس حال الاجناس فانك اذا جعلت
الجوهر مبدا كان الجسم متقدما على الحيوان وان جعلت الانسان مبدا
فبالعكس او بالشرف وهو ان يكون للسابق زيادة كمال ليس للاخر كتقدم العالم
على المتعلم او بالذات بحيث المتكلمون قسما اخر سمي التقدم بالوجوه

الذاتي

متقدم

المتقدمة كاجزاء الزمان بعضها على بعض كسبق الامس على اليوم واليوم على الغد فانه ليس بالعلية
ولا بالطبع لان الزمان متشابهة في الحقيقة فلا يكون جعل بعضها علة لبعض اولى من العكس ولا
علية ولا معلولية بينها يجب المعية ولا يجب تشخصها تماثلها لان الزمان متصل واحد
فلا يكون اجزاء الا بالفرض ونفسه ولطلان ما قيل من ان السابق والمسبوق في هذا النوع من
من السبق يجوز اجتماعهما بل يجب واما اجزاء الزمان فيستحيل اجتماعها
ذلك غير لازم كما في سبق العلة المعدة فان سبق العلة التامة على المعلول بالعلية
وقد يسبقها الماضي وذلك سبق بالطبع ويجب عدم اجتماعها مع المعلول ولا بالزمان
لان اجزاء الزمان متشابهة الحقيقة ولا بالرتبة لانه ليس بين اجزاء الزمان ترتيب
حسي ولا عقلي ولا بالزمان والا لكان للزمان زمان وهو محال واجيب بانه يجوز ان يكون
بالرتبة فان الامس سابق على اليوم في الرتبة اذا ابتدأ من طرف الماضي وبالعكس
اذا ابتدأ من طرف المستقبل ورد بان السابق بالرتبة حسية كانت او عقلية
يجامع المسبوق في الوجود واجزاء الزمان ليست كذلك   السبق بالرتبة
على ما مر من تعريفه عبارة عن كون السابق اقرب من المسبوق الى مبدأ
محدود اما ان السابق يجامع المسبوق فذلك خارج عن مفهومه ثم لا يجوز ان يكون عوضا
مفارقا لا يقال السابق ان لم يجامع المسبوق على ما مر يكون فيه نفسه سبق
زماني فانا نقول انه ان نقول السبق الزماني ايضا راجع الى السبق بالرتبة فان وجود
زيد انما يكون سابقا على وجود عمرو ولكن سبقه ان وجود زيد على زمان وجود عمرو
سبق بالرتبة كما ذكره وذهب الحكماء الى انه عائد الى السبق الزماني فانه كما مر
عبارة عن ان يكون السابق قبل المسبوق قبلية لا يجامع القبل معها البعد وهذا
المعنى ان يعرض لغير اجزاء الزمان كان ذلك بواسطة زمان منطبق السابق والمسبوق وان
عرض لاجزاء الزمان لم يحتج الى زمان متغاير لها وذلك لان السبق واللحوق هنا
المحتج له الاعراض الذاتية الاولية للزمان ويعرضها لغيره بواسطته لما يعرض
لاجزاء الزمان اولا وبالذات ولغيره ثانيا وبالعرض فهي يدل على ذلك

ثم انه لو قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو لاتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه بل اجيب
بان وجود زيد متقدم على كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
التي دونه كانت متقدمة على هذه الحادثة فحينئذ لم قلت ان تلك متقدمة على هذه
فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم لم يصح
ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه .   فيه بحث اما اولا فلان معنى السبق الزماني لو كان
ما ذكر من غير اعتبار امر معه لوجب ان يكون سبق العلة المعدة على معلولها ايضا سبقا
زمانيا لانه ايضا قبلية لا يجامع معها البعد واما ثانيا فلان انقطاع السؤال عند
قولك امس متقدم على اليوم انما هو لان التقدم على اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الامس
كما ان التاخر عن اليوم ماخوذ في مفهوم لفظ الغد فلو قيل لماذا قلت امس متقدم على اليوم
كان كما لو قيل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم على الزمان المتاخر وهو مما بعد مستهجنا
وكان انقطاع السؤال عند تلك كانت في الزمان المتقدم وهذه كانت في الزمان
المتاخر لا يدل على ان التقدم عرض اولي للزمان فلذا انقطع الذهني السؤال عنده وكذا لا
يدل عليه ولو سلم فانما يدل على كونه عرضا اوليا بمعنى عدم الواسطة في الاثبات
لا في الثبوت وذلك هو المطلوب كما لا يخفى وهذا القسم من التقدم مما لا يثبته
الحكماء والمتكلمين منهم ان الحكماء لما جعلوه راجعا الى التقدم الزماني اوقعوا
الزمان المستلزم لتقدم الحركة والمتحرك اذ لو كان حادثا لكان عدمه سابقا على وجوده
سبقا زمانيا فيلزم وجود الزمان حال عدمه والمتكلمون لما جعلوه قسما برأسه جوزوا
تقدم عدم الزمان على وجوده تقدما يستحيل معه اجتماع المتقدم مع المتاخر من
غير ان يكون ما مع عدم الزمان زمان والحصر استقرائي والحكماء ربما قالوا في وجه
الضبط المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا يجامع فان لم يجامعه فهو المتقدم
بالزمان وان جامع فاما ان يكون بينهما ترتب او لا والاول المتقدم بحسب الرتبة
والثاني اما ان يكون بينهما احتياج اولا والثاني في التقدم بالشرف والاول اما
ان يكون المحتاج اليه علة تامة للمحتاج او لا والاول التقدم بالعلية والثاني التقدم بالطبع

يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالطبع فالاولى ان يقال المتقدم
ان احتاج اليه المتأخر فان كان كافيا في وجوده فالتقدم بالعلية والا فبالطبع وان لم يكن
محتاجا اليه فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فالتقدم بالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتيب
فالتقدم بالرتبة والا فبالشرف واذا علم اقسام السبق علم اقسام التأخر ايضا لانه
مضاف للسبق فاذا عرض لشيء معنى من تلك المعاني لشيء بالقياس الى شيء آخر للآخر ما
هو مضايف لذلك السبق بلا اشتباه واما اقسام المعية فلاحتمالها في المعية الرتبة سواء كانت
عقلية كمفهومين متساويين واقعين في مرتبة واحدة من المفهومات المرتبة في العموم
والخصوص او حسية كما هو بين متحاذيين ولا في المعية بالشرف وهو ظاهر ولا في المعية بالطبع
العارضة لعلتين ناقصتين لمعلول واحد كجزئي الشيء الواحد فانهما في العلية معا لذلك الشيء
او العارضة لمعلولي علة واحدة ناقصة كما بينا لحصة طائفة [illegible] واحد فانهما معا ايضا في
المعلولية لتلك العلة الناقصة ولا في المعية بالعلية العارضة لعلتين مستقلتين لمعلول
واحد بالنوع والا بالشخص لامتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص
او العارضة لمعلولي علة واحدة مستقلة مطلقا على رأي المتكلمين واما اختلفت الحكمة على
رأي الحكماء والمعية الذاتية على رأي المتكلمين ففيهما نظر وتأمل لان المعية عبارة عن سلب
التقدم والتأخر في المعنى الذي نسب اليه التقدم والتأخر وبالجملة المعية في القسم السادس
اعني معية اجزاء الزمان بالذات غير معقول لان المتكلمين يجعلون السبق الذاتي
في اجزاء الزمان بل يقولون عدم الزمان سابق على وجوده سبقا ذاتيا فلازم من عدم
تحقق المعية في اجزاء الزمان عدم تحقق معية الذاتية على رأيهم وقولنا بالتشكيك
اختلفوا في ان مقولية السبق على هذه الاقسام بالاشتراك اللفظي او المعنوي
على سبيل التشكيك وهذا هو المختار عند المصنف فانه نص على اشتراك هذه الاقسام في
معنى السبق لكن لا على سبيل التساوي فان السبق بالعلية اولى من السبق بالطبع
وذلك لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى واكمل من الاحتياج الى
علة غير موجبة فما يتفرع عليه من الترتب العقلي يكون اولى واكمل اعني به السبق

بالعلية

بالعلية والسبق بالطبع اولى بمفهوم السبق من غيرهما كالسبق بالشرف والرتبة والزمان ويجوز في
هذه الثلثة ان يتصور التساوي فيها مقام [illegible] هو بعينه بخلاف السبق بالعلية والسبق بالطبع
لذلك قيل هما سبقان حقيقيان ويختلط الاضافة بين المتضايفين في انواعه اي انواع التشكيك
[illegible] اي التشكيك بالاولية والتشكيك بالاقدمية والتشكيك بالاشدية يعني
اذا كان احد السبقين بالاضافة الى سبق آخر موصوفا باحد انواع التشكيك كالاولوية
مثلا بان كان احد السبقين اولى بمفهوم السبق من الآخر كان المتأخر الذي هو مضايف
للسبق الاول بالاضافة الى التأخر الذي هو مضايف للسبق الثاني موصوفا بذلك النوع
من التشكيك يعني كان المتأخر الاول اولى بمفهوم التأخر من المتأخر الثاني وكذا الحال
في الاشدية والاقدمية فالاضافة بين سبقين اذا كانت بنوع من انواع التشكيك
كانت تلك الاضافة متحققة بين متضايفيهما اعني تأخريهما في ذلك النوع من التشكيك
وحيث وجدت التفاوت في مقولية السبق على اقسامه امتنع جنسيته لتلك الاقسام
بناء على امتناع اختلاف الذاتيات بالتشكيك وقد عرفت ما فيه والتقدم واما عارض للزماني
او المكاني او غيرهما يعني اذا نظر الى الماهية من حيث هي هي لم تكن متقدمة على غيرها ولا
متأخرة ويعرض لها التقدم والتأخر باعتبار امر خارج عنها اما زمان كما في التقدم بالزمان
او مكان كما في التقدم المكاني او غيرهما من الامور كما في التقدم بالشرف او حاجة كما في
التقدم بالعلية او بالطبع هكذا واما الاشكال في القسم السادس اعني التقدم
بالذات فان عروض التقدم لبعض اجزاء الزمان المفروضة انما هو لذاته لا لامر آخر
والقدم والحدوث الحقيقيان لا الاضافيان وقدم الشيء وحدوثه [illegible] حقيقيين [illegible]
اضافيين وقدم ايضا ان الحقيقي من كل منهما [illegible] ان احد ما ليس زمانيا
والآخر زمانيا وقد يتوهم ان الزمان معتبر في مفهوم الزمان كما انه معتبر في مفهوم الاضافي
منهما [illegible] وان [illegible] الزمان [illegible]
بالحقيقة [illegible] المصنف [illegible] التقدم والحدوث [illegible] احدهما
وهو المسمى بالزمانية حقيقة لغوية لان اهل اللغة لا يفهمون منهما الا هذا المعنى والثاني

والثاني هو المسمى بالذاتي مجاز لغوي لانه مصطلح اهل الكلام والاثنين بني لو اعتبر الزمان في
مفهوم الحدوث بان يقال هو كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان او في مفهوم القدم بان يقال
هو كون وجود الشيء مستمرا في جميع الازمنة الماضية لزم التسلسل لان الزمان اما قديم او حادث
لامتناع الخلو عنهما وعلى التقديرين يلزم ان يكون للزمان زمان اخر وتسلسل ولا يلزم التسلسل
من اعتبار الزمان في مفهوم القدم سواء كان كون وجود الشيء مسبوقا بعدمه في زمان او صح جاز
وصف الزمان بالقدم بهذا المعنى على اعتبار الزمان فيه بلا تسلسل ورد بان الزمان معتبر
في مفهوم العدم سلبا لا ثبوتا والمراد ان اعتباره ثبوتا يستلزم التسلسل فلا اشكال
والحدوث الذاتي متحقق فقد مر ان الحدوث الذاتي عبارة عن مسبوقية وجود الشيء بالغير
ولا شك ان وجود الممكن مسبوق بوجود علته فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى مكشوف لا يحتاج
الى البيان وقال المحقق في بيانه الممكن لذاته غير مقتض للوجود وبالغير مقتض له وما بالذات مقدم
على ما بالغير لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يستلزم ارتفاع
ما بالذات بحسب الغير واما ارتفاع حاله بحسب الغير فلا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته فيتقدم ما
بالذات على ما بالغير فلا وجود الممكن مسبوق بلا اقتضائه للوجود وبه ايضا الحدوث الذاتي
ورد بان غاية ما ذكره في اثباته ان ارتفاع حال الذات يستلزم ارتفاع حاله بحسب الغير دون
العكس لا يلزم منه تقدم الاول على الثاني الا اذا ثبت ان ارتفاعه سبب لارتفاعه وذلك
انما يثبت اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا لارتفاع ذاته كما ان الحال
ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير لكن الاول ظاهر البطلان لان ارتفاع يوجب لارتفاع
حاله بحسب الذات دون العكس وان كان الاستلزام حاصلا في الطرفين والقدم والحدوث
اعتباران عقليان اذ لو وجدا لكان الحدوث حادثا لان وجود الصفة فرع وجود موصوفها
ولكان القدم قديما والا لزم حدوث القديم لان القدم صفة لازمة لذات القديم اذ لا يتصور
ان ذات القديم لم تكن متصفا بالقدم ثم اتصف به واذا كانت الصفة اللازمة مسبوقة
بالعدم يكون موصوفها ايضا كذلك قطعا ثم ينتقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث حتى
يتسلسل اي القدم والحدوث الزمانيين او القدم والحدوث الذاتيان وان اقسام اجزا

مر الزمني

بهذا المعنى ليس في الحدوث الذاتي اذ لو قيل لو كان الحدوث الذاتي موجودا لكان حادثا وايضا لانه مسبوق
بالموصوف مسبوقا فيرد ما ذكر ويتسلسل الكلام هذا اخر ما يمكن ان يقال يمكن اجراؤه في القدم الذاتي لانه لا يصح
ان يقال لو كان القدم الذاتي موجودا لكان قديما بالذات ويمكن ان يقال مفهوم القدم الذاتي
هو عدم المسبوقية بالغير فالعدم جزء منه وكل ما يكون العدم جزءا من مفهومه لا يكون موجودا اولا
لا يستلزم ان لا يقال انه يقول ان التسلسل انما يلزم من اتصاف شيء بالقدم والحدوث
لا من كونهما موجودين فان لزوم التسلسل على تقدير كونهما اعتباريين بيانه وذلك انه لو اتصف
شيء بالقدم لكان اتصافه به ايضا قديما فيكون مسبوقا بعدم الاتصاف والا لزم عدم ذات
القديم او انفكاك صفة القدم عنه وكلاهما محال وكذلك نقول لو اتصف شيء بالحدوث
لكان اتصافه ايضا حادثا والا لزم قدم الحادث ولا يجري المنافاة بان القدم عبارة
عن مسبوقية وجود الشيء بعدمه في نفسه واما مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف فليس
كذلك [illegible] ان لا مسبوقية ليس [illegible] الى اصل ان وجود الشيء في نفسه الذي
ينقسم الى القديم والحادث لا وجود الشيء لغيره فانه في الاصطلاح لا يسمى قديما
ولا حادثا فان ما يتصف بهذا المعنى بالقدم او الحدوث بحسب الاصطلاح لا دخل له في
لزوم التسلسل اذ لو ان نقول لو اتصف شيء بالقدم لزم بالقدم مسبوقية الاتصاف
بعدم الاتصاف واتصف بهذا المعنى اعني عدم مسبوقية الاتصاف بعدم الاتصاف
ثم هذا الاتصاف الثاني لا يلزم ان يكون مسبوقا بعدم الاتصاف وهكذا اجري نظر التسلسل
في عدم مسبوقية الاتصاف بعدمه سواء سمي قديما او لا وكذا الكلام في الحدوث
اجاب المحقق بانهما ينقطعان اي ينقطع تسلسلهما بانقطاع الاعتبار يعني لما كان تحققهما بحسب اعتبار
العقل ترتب تسلسلهما انما يعتبر ما اعتبره العقل لكن العقل لا يقوى على الاعتبارات الغير المتناهية
فينقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار وتصدق القضية المنفصلة الحقيقية مستعملا في الموجود
فان قولنا الموجود يكون اما مسبوقا او لا يكون دائر بين النفي والاثبات وكذا ايضا
المنفصلة الحقيقية في الوجوب الذاتي والوجوب الغيري في الموجود وكل موجود اما
واجب بالذات او واجب بالغير على سبيل منع الجمع والخلو امتنع الجمع فلما مر في الوا

بالذات لا يكون واجبا بالغير وامتنع الخلو عنهما لكل موجود واما ان يكون واجبا بالذات او ممكنا
بالذات والممكن لا بد ان يجب وجوده من علته والا لم يوجد على ما سبق فيكون واجبا بالغير
ويستحيل صدق الوجوب الذاتي على المركب ولا يكون الذاتي جزءا من غيره ولا يزيد وجوده عليه
والا لكان ممكنا فيعني ان للواجب بالذات لوازم ثمانية اشار الى شرحها بقوله الاول
انه لا يكون مركبا لا من اجزاء متمايزة بحسب الخارج ولا من اجزاء متمايزة بحسب الذهن والا
لاحتاج الواجب لذاته في وجوده الى جزئه بحسب الامر وجزء الشيء غيره والمحتاج في
شيء ما الى الغير ممكن الممكن المحتاج في الوجود الخارجي الى جزئه او الموجود في
الخارج اما ان يحتاج في وجوده الخارجي الى الغير وهو الممكن او لا وهو الواجب فلو فرض
تركب الواجب من اجزاء عقلية لم يلزم احتياجه الا في التحقق الذهني الى جزئه الذهني وهو لا
يستلزم الامكان بل لو كان مركبا في العقل ولم يكن مركبا في الخارج لزم ان يكون حكم العقل
بالتركيب جهلا ولا عبرة به وايضا لزم ان يكون للبسيط في الخارج صورتان عقليتان
متمايزتان تطابقان ذلك البسيط وانه محال ضرورة ان مطابق احدى الصورتين
المتمايزتين لو كان عين مطابقة الاخرى لم يكونا متمايزتين والا فيكون الكلام
تصورا لا اجزاء ولا حكم فيه بعينه مطابقته ولا مطابقته وانما يلزم الجهل اذا كان الحكم
متمايزة في الخارج لا بد وان يعني ان الثاني ان الاجزاء المسماة فانه يكون للبسيط
صورتان كما ذكره انما يلزم كونه محالا في بديهته وهمك لان الصور التي كالمحسوس
على الجدار والمتمثل في المرآة فانهما صورتين متمايزتين من الصور التي يستحيل مطابقتهما
لامر واحد بسيط فلذلك تنازع وهمك الى ان الحال في الاجزاء العقلية كذلك
ولو علمت ان هذه صورة عقلية هي لذلك التصور التي ينتزعها العقل من الهويات
الخارجية بحسب استعدادات تعرض للنفس شرط تحصله تنتفي تلك الاستعدادات
من مشاهدة جزئيات اول او اكثر والتنبه لمشاركات ومباينات فيجعلها مستعدا لان
يقبل النفس صورة مطابقة لشخص بخصوصه واخرى مطابقة له في نوعه واخرى مطابقة
له في جنسه لا تنال ان واجب الوجود لا يتركب الى الاشياء متشابهة

ولكن الشي

لمكان الشي

وكان الشيء ان يمكن بانه لما سواه يقتضيه لامكان الوجود وبناء على برهان التوحيد فلو شارك غيره في ماهيته لكان
ممكنا واذا لم يكن شاركه غيره في ماهيته من الماهيات لم يحتج الى ان ينفصل عن غيره بفصل فلا
يكون مركبا في العقل لانا نقول انما يلزم ان يكون له جنس وفصل لو شاركه غيره في الخارج وان كان لو فرض
كثرة بحسب العقل وبرهان التوحيد لا ينافي ذلك ايضا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين
لا كونه ما
متساويين الثاني ان الواجب لا يمكن ان يتركب من غيره على معنى انه لا يمكن ان يحصل منه ومن شيء آخر
ينضم اليه حقيقة واحدة وحدة حقيقية بحيث يكون المجموع شخصا واحدا وذلك لان كان احدهما
او كان كل منهما حالا في الآخر امتنع ان يحصل منهما حقيقة واحدة متحصلة وهذا ضروري وكذا
ان كان المحل هو الواجب لانه لا يستغني عنه الحال يكون هو الموضوع والشيء الآخر هو العرض
فلا يحصل منهما حقيقة متحصلة غايته الامر ان يحصل منهما حقيقة اعتبارية وان حل كل منهما في
الآخر وكان الحال هو الواجب لزم امكان الواجب لان الحال مطلقا مفتقر الى المحل وكل
مفتقر الى الغير ممكن واعني بان يكون الى الآخر عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم اذا كان
الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا مادة ومحل فيهما الجزء
الصوري فلا يلزم كما ذكر في العناصر المجتمعة تحت الصور المنوعة للمواليد ودعوى الاحتياج
او الانفعال من الاجزاء المادية غير مسموعة الثالث ان الواجب لا يزيد وجوده عليه
والا لكان الوجود صفة له لانه ان لم يقم الوجود به لم يكن موجودا وان قام به يكون صفة له والصفة
مفتقرة الى موصوفها الذي هو غيرها والمفتقر الى الغير ممكن فكل ممكن له مؤثر والمؤثر فيه لا ان
حقيقة الواجب وان يوجب علة الوجود بالضرورة تقدم العلة على علتها فاذا بهذا الوجود فيتقدم
الشيء على نفسه وان تقدم هذا الوجود فيكون الواجب موجودا مرتين ثم الكلام في الوجود
كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وان كان المؤثر غير ذات الواجب لزم امكان الواجب
ضرورة افتقاره في وجوده الى غيره واجيب بانه ان اراد ان الوجوب معلوم ... ثبات
الواجب فممنوع لجواز قيام الاوصاف بموصوفاتها فلا يلزم ان يكون ... لم يقم الوجود لم
يكن موجودا وان اراد بالتقدم اتصاف الذات ... لا يلزم كون المفتقر الى الغير ممكنا
انما ذلك اذا كان المفتقر اليه عينا خارجية والوجود من المعقولات الثانية كما تقدم

وبيانه انه لا نزاع في ان ذلك هو الوجود المطلق وكلامنا في وجوده الخاص لانا نقول للبحث ولل
على ان هناك وجودا خاصا وراء الوجود المطلق وخصصه لم على انه ليس من المعقول لان الكلام
لا نزاع في ان وجوده ليس بصفة موجودة زائدة على ذاته فيتم كلامه قلنا لا يلزم من كون
ان له وجودا خاصا حقيقيا ذاته مع انه مقصود هم الاصلي لجواز ان يكون صدق ذلك المطلق
انتزاع الوجود عينا لا يجتمع مع عدم زيادته وايضا فانا الوجود والماهية الى نوع لها
تحقق وجوده ولا ينبغي امكانه كيف لا والمعنى لوجوب الوجود هو كونه مقتضى الذات
التي قام بها الوجود وعدم احتياج الى غير تلك الذات فان الوجوب قد يوصف به الماهية
وقد يوصف به الوجود واذا وصفنا به الماهية كان معناه انها لذاتها تقتضي الوجود
واذا وصفنا به الوجود كان معناه انه مقتضى ذات الماهية من احتياج الى غيرها والله
والعلم ان هذا الوجه معتمد الحكماء في اثبات هذا المطلب وقد لخص بحيث يطلع عليه الاجوبة
بانه لو كان اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته في نفس الامر
واللازم يكون موجودا بها وانصاف الشيء الوجود لا بد وان علة بها انها مقتضيا الوجود
وبيان الكلام الى آخر الدليل ولقوة هذا الدليل وضعف الاجوبة على ما سيجي
وقال بعض متاخري المتكلمين ومنهم المصنف الى مذهبهم ويمكن ان يجاب بمنع الاحتياج
الى العلة واللازم انما يستدعي تحقيقه اتصاف الشيء بامر اذا كان ذلك الامر مغايرا لذلك
الشيء بحيث يكون انما يتصف بذلك الامر لانه لا يتصف الا بما هناك من علة
بحصول ذلك الشيء متصفا بذلك الامر لما ذكرنا لم لا يجوز ان يتصف الماهية وجاز
ان لا يتصف احتياج الى علة لحله اتصفي ولذلك لا يجوز ان يتصف بالوجود
جاز ايضا ان يتصف احتياج الى علة لحله متصفا بالوجود واما اذا لم يكن الاتصاف فلكي
فلم يمكن بل واجب او ممتنع فلا حاجة هناك الى علة فان اتصاف الاربعة بالزوجية
لما كان واجبا ولم يجز ان لا يتصف الا بها لم يكن هناك حاجة الى علة يتصف بها بجعلها
واذا تمهد هذا فنقول في ذات الواجب تعالى واجب اتصافه بالوجود ولم يجز ان لا
يتصف به لم يحتج الى علة هناك لجعلها متصفا بالوجود فتأمل فان شأن العلة انما يرجح احد الطرفين المساويين

على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فلا حاجة الى العلة وترجيحها ونمنع ان الواجب
مقتضى ذاته وجوده بمعنى انه ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود ولان هناك اقتضاء
وتاثيرا ولهذا قال بعض المحققين صفات الواجب تعالى لا يكون آثارا له وانما يمتنع عدمها
لكونها من لوازم الذات وعورض بوجوه الاول الوجود معلوم بالضرورة وحقيقة الواجب
غير معلومة اتفاقا وغير المعلوم غير المعلوم الثاني ان الوجود مفهوم واحد مشترك بين الواجب
والممكن على ما سلف فهو من حيث هو اما ان يقتضي العروض او اللاعروض او لا يقتضي شيئا منهما
والاول يقتضي العروض في الواجب والثاني يقتضي التجرد في الممكن والثالث يقتضي
ان يكون كل من العروض واللاعروض لعلة فيحتاج الواجب لعلة في تجرده الواجب اليها
فيكون ممكنا وهو خلف واجب بان المحتاج الى العلة هو العروض اما اللاعروض فلا يحتاج الى
علة بل يكفي فيه عدم سبب العروض واورد عليه انه يحتاج الواجب الى عدم سببه لان علة
عروض الوجود هو الواجب الثالث ان الواجب مبدأ الممكنات فلما كان هو
الوجود وحده يلزم ان يكون كل وجود مبدأ لجميع الممكنات وهو قبيح للاستلزامه ان يكون
وجود زيد مثلا علة لنفسه ولعلله ايضا وان كان هو الوجود مع قيد التجرد لزم تركب المبدأ
بل عدمه ضرورة ان احد جزئيه وهو التجرد عدمي وان كان التجرد لازم جواز كون كل وجود
لكل وجود والان الحكم تخلف عنه لانتفاء شرط المبدأ ومعلوم ان كون الشيء مبدأ
لنفسه ولعلله ممتنع بالذات لا بواسطة انتفاء شرط المبدأ الرابع ان الواجب ان كان
في الوجود يخالف الحقيقة وما به الاشتراك غير ما به التخالف فيكون وجوده مغايرا لحقيقته الى
ان الواجب اما كان نفس الكون في الاعيان اعني الوجود المطلق لزم تعدد الواجب
ضرورة ان وجود زيد غير وجود عمرو وان كان هو الكون مع قيد التجرد لزم تركب الواجب
من الوجود والتجرد مع انه امر عدمي لا يصلح جزء الواجب او بشرط التجرد لزم ان لا يكون
الواجب واجبا لذاته بل بشرطه الذي هو التجرد وان كان غير الكون في الاعيان فاما
كان بدون الكون فمحال ضرورة انه لا يعقل الوجود بدون الكون وان كان مع الكون
فاما ان يكون داخلا فيه وهو قبيح ضرورة امتناع تركب الواجب او خارجا عنه والمطلوب

زيادة الوجوب على ما هو حقيقة الواجب والجواب عن هذه الوجوه كلها انه لا نزاع في زيادة
الوجود المطلق على ذات الواجب وانما النزاع في ان ذات الواجب هل هو وجود خاص
من افراد الوجود المطلق ام لا وما ذكره من الوجوه انما يدل على زيادة الوجود المطلق
لا على ان ذات الواجب ليس بوجود خاص فانا نقول الوجود الخاص هو الذي يكون
انه عين ذات الواجب والوجود المعلوم هو الوجود المطلق المشترك [illegible] الوجود
الخاص به فلا اي ليس بمعلوم كما ان ذاته ليس بمعلوم ايضا فلا دلالة للوجه الاول في
ذلك الوجوه الاخرى ان الوجود المطلق ليس عين حقيقة الواجب وكذا نقول الوجود المطلق
لا يقتضي العروض ولا اللاعروض وانما المقتضي لعدم العروض هو الوجود الخاص الذي هو
عين حقيقة الواجب فلا احتياج للواجب لوجوده الى غيره وانما يلزم ذلك ان لو كان
حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وكذا نقول مبدأ الممكنات هو وجود خاص مخالف
لسائر الوجودات فلا يلزم ان يكون لكل وجود كذلك وانما يلزم ذلك ان لو كان المبدأ
مطلق الوجود وكذا نقول انما هو المشترك هو الوجود المطلق والحقيقة هو الوجود الخاص وهو
المتنازع فيه وكذا نقول ذات الواجب بنفس الكون الخاص الذي ليس لسائر الاكوان ولا يلزم
تعدد الواجب وانما يلزم ذلك ان لو كان نفس الكون المطلق هو المقدم اجاب عن الوجه الاول
والثاني بالتناسب عليه الباقي [illegible] ان الوجود طبيعة نوعية لا يمتنع كونه ما
واحد الجنس كما بين الكلي والطبيعة النوعية لا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها
ما يجب للآخر وعلى تقدير كونه من الزايد كما سيأتي فالوجود ان اقتضى العروض في واحد
اللاعروض في لم يختلف ذلك في الواجب والممكن وان لم يقتض شيئا منهما كان تجرد
الواجب لغيره ولزم افتقاره الى الغير والجواب ان صدق الوجود على افراده صدق
عرضي وليس هو طبيعة نوعية بالنسبة الى افراده على ما سلف وتجرد الذاتي والمفهوم
لا يوجب ذلك لجواز ان يصدق مفهوم واحد على اشياء مختلفة الحقيقة في احكام
مختلفة في العروض وعدمه فان النور مثلا يصدق على نور الشمس وغيره مع انه يقتضي
الابصار الاعشى بخلاف سائر الانوار فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مختلفة في الحقيقة بحث

بمقتضى الوجود

بمقتضى الوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن بالعكس مع اشتراك الكل في مفهوم
مفهوم الوجود المطلق على ما سلف في وصفه السابع انما الوجوب الذاتي اضافة يقتضي في
الواجب طرفين احدهما الماهية والاخر الوجود ولانه عبارة عن اقتضاء الماهية الوجود فيكون
وجوده زائدا على ماهيته الجواب عنه قد مر مستقصى واعترض على دليل الحكماء بان العقل
على مقولنا ان هذا السند من الوجوب ثم لم لا يجوز ان يكون المؤثر في الوجود هو نفس الماهية
من حيث هي هي مستندة ذاتا لا وجودا والسند الجزء الاخر من المركب بالنسبة اليه ايضا
لو تم ولكم هذا الزم ان لا يكون ماهية الممكن قابلة للوجود اذ لا تقدم عليه الوجود ضرورة
تقدم العلة على معلولها الى اخر ما ذكر ثم بينه ورده المص بان الحكم بكون المؤثر في الوجود
وجود بديهة العقل الحكم بوجوب تقدمه عليه بالوجود واما الماهية من حيث هي هي في الوجود وغير
معقول فان العقل اذا لم يلاحظ كون الشيء موجودا امتنع ان يلاحظ كونه مبدأ للوجود ومبدأ
له والنقض بالقابل ظاهر البطلان فان قابل الوجود يستبعد ان لا بد ان يلاحظه العقل
خاليا عن الوجود اي معينة عن الوجود وبقا يلزم حصول الحاصل بل وعن العدم ايضا لئلا
يلزم اجتماع المتنافيين بخلاف معطي الوجود وقيل لا نم ان المفيد لوجود نفسه بل يلزم تقدم
عليه بالوجود فانه لا معنى للافادة فيهما سوا ان تكون الماهية يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع
تقدمها عليه بالوجود ضرورة امتناع حصول الحاصل لان القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود
الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدأ للوجود والغير والجواب
بان التاثير والايجاد متفرع على وجود المؤثر الموجد فان مرتبة الايجاد فوق مرتبة
الوجود قطعا فلا يعقل تاثير الماهية بلا اعتبار وجودها لا في وجود نفسها ولا في وجود
غيرها واجاب المص عن النقض في شرحه للاشارات بان الكلام مبني على تصوره
ان للماهية ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود زائد عليها وهو فاسد لان الماهية كونها
هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود
فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي بل ان
العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشيء

ليس باعتبار نفسه فادون اتصاف المهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
المهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها الذي هو الوجود وجود آخر حتى يمتنع المقبول والقابل
بل المهية اذا كانت كونها هو وجودها والحاصل ان المهية انما تكون قابلة للوجود وعند وجودها
في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعله بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط الى هنا كلامه
وفيه نظر لان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة امرا عقليا
فلو فرضنا المهية فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة بصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة
بصفة عقلية كما ان قابلة بصفة عقلية وانما التعرض في وجه صاحب المحاكمات ان انما
حاصل الجواب انه ان اريد بقوله المهية قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست
متقدمة بل هي متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان المهية يجب تقدمها بالعقل اولا ثم يعتبر الوجود الخارجي
لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة في الخارج لو لم
يكن للمهية وجود منفرد وللوجود وجود منفرد كما في اتصاف الجسم بالبياض وهو ممنوع وقال
بعد ذلك فانه توجه الكلام في هذا المقام بوجه موجه اما اولا فلانه حينئذ يكون قوله ولا
يمكن ان يكون فاعله بصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط لغوا لا دخل له
في الجواب واما ثانيا فلان للمناقض ان يقول لما كانت قابلية المهية للوجود واتصافها
بحسب العقل ولكن ذلك في تقدم العلة القابلة تقدمها بالوجود العقلي فليكن فاعليتها للوجود
ايضا بحسب العقل ويكفي في تقدم العلة الفاعلة ايضا تقدمها بالوجود العقلي من غير
ان يكون لها تقدم بحسب الوجود الخارجي كما ان ماهية الاربعة علة فاعلة لزوجيتها ولا
تقدم لها بحسب الوجود الخارجي فان فرق في ذلك بين الوجود وساير الصفات
كان رجوعا الى الجواب الاول لا يقال كلامنا في مهية الواجب فحينئذ لو كانت
مهية الواجب علة فاعلة لوجودها الخارجي لزم ان يكون الوجود العقلي لماهية
الواجب متقدما على وجودها الخارجي فيلزم ان يكون عاقل قبل واجب الوجود وهو محال
لانا نقول معنى تقدم العلة على معلولها بالوجود العقلي ان يكون الوجود العقلي للعلة
متقدما على الوجود العقلي للمعلول واذا ثبت هذا لزم ان يتقدم الوجود للمهية الواجب

الواجب الوجود

على الوجود العقلي لوجودها الخارجي لان تقدم الوجود العقلي لماهية الواجب على الوجود الخارجي
حتى لزم ان يكون قبل واجب الوجود عاقل بل اللازم ان يكون قبل الوجود العقلي لوجود الواجب
عاقل وانه وفيه ما فيه او قد استدل بوجوه اخر منها انه لو زاد وجود الواجب على حقيقته
لزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا لان ذات الواجب تكون قابلا للوجود لكونه معروضا
له وفاعلا له لاستحالة ان يكون غير ذات الواجب فاعلا لوجوده والجواب منع الثاني فقط
ما سيجيء في بيان انه تعالى واجب لا تمام استحالة كون الشيء قابلا وفاعلا وسيجيء الكلام
على دليلها ومنها انه لو زاد وجود الواجب لاحتاج الى المهية احتياج العارض الى
المعروض فكان ممكنا ضرورة احتياجه الى الغير فكان جايز الزوال نظرا الى ذاته فلا
يكون واجبا لذاته هذا الجواب ما عرفت انه لا يلزم من احتياج الوجود الى الذات
امكانه ومنها انه لو كان للواجب ماهية ووجود فاما ان كان الواجب هو المجموع لزم تركيبه
ولو بحسب العقل وان كان احدهما لزم احتياجه ضرورة احتياج المهية في تحققها الى الوجود
واحتياج الوجود في عروضه الى المهية فان قيل الوجود الخاص يحتاج الى الوجود المطلق ضرورة
امتناع تحقق الخاص بدون العام فلما تحقق الخاص بعينه تحقق العام وليس هناك تحققان
احدهما للخاص والآخر للعام حتى يحتاج احدهما الى الآخر يمنع احتياج المهية في تحققها
الى الوجود فان الوجود هو نفس التحقق لا ما به التحقق على ما عرفت ومنها انه لا يجوز ان يكون
ذات الواجب غير الوجود لان كل مفهوم غير الوجود فهو يحتاج في التحقق الى الوجود وكل
ما هو محتاج في تحققه الى الغير ممكن هذا الوجه للمحقق الدواني واعترض بالجواب بانا
لا نم ان كل مفهوم مغاير للوجود وكلا ان مثلا فانه ما لم ينضم اليه الوجود لم يحصل من الوجوه
في نفس الامر لم يكن موجودا اصلا قطعا وان لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه لان
يكون الكل موجودا او كل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر
محتاج الى غيره الذي هو الوجود وكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ
لا معنى للممكن الا ما يحتاج في كونه الى غيره وكل مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن وبالعكس
نقيض الممكن هو الواجب فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود هو واجبا فقد ثبت

بالمهية فان الواجب موجود فهو لا يكون الا عين الوجود والذي هو موجود بذاته لا امر مغاير لذاته او طابق التطويل في هذا الوجه ومدار الجمع على ان توهم ان الوجود مجرد كون الشيء موجودا او نفسه متحققا وليس كذلك فان نوشي الحق لاماته الحقيقي كما قرر اذا ان الوجود والحق وكون الشيء موجودا او كون الشيء متحققا عبارات والمعنى واحد وايضا لو تم ما ذكروه لدل على ان كثيرا من السلوب والاضافات عين ذات الواجب مع تباينها وعدم امكان حمل بعضها على بعض مواطاة فانه يقال كل مفهوم مغاير للتجرد فنفى كونه مجردا والمحتاج الى التجرد ولو كان ذات الواجب غير مفهوم التجرد لاحتاج في كونه مجردا الى غيره وهو محال فيلزم ان يكون ذات الواجب عين التجرد وفيه ما فيه اذ يكفي لان التجرد عبارة عن عدم العروض فان كان الاضافة والمضاف اليه كلاهما عينيين فمفهومه لزم كون ذات الباري نفس العدم والا لزم تركيبه مع لزوم كونه معدوما وعلى التقديرين ولو امكن التفصي عن هذا بان ذات الباري مجرد خاص نسبته الى مفهوم التجرد والمطلق كنسبة الوجود الخاص الى مفهوم الوجود المطلق وما ذكره من المفاسد انما يلزم على تقدير كون ذات الباري عين مفهوم التجرد المطلق لا على تقدير كونه تجردا خاصا معروضا للتجرد المطلق فلا مخلص عن لزوم كون ذات الواجب عين كل من الوجود والتجرد المتلازم لكون الوجود عين التجرد مع انهما متباينان لا يمكن حمل احدهما على الآخر مواطاة وبمثل هذا ينتفي لزوم كون ذات الواجب عين الوجوب وعين الايجاب والى غير ذلك من السلوب والاضافات بان يقال مثلا يقول القائل لو كان الوجوب زائدا على ذاته لكان محتاجا الى غيره لانه يحتاج الواجب الى تجرده او ايجاده او غير ذلك من السلوب والاضافات الى غيره فانه ليس بمحال مطلقا لانه انما يحتاج الواجب في وجوده الى غيره والا لم يكن واجبا لذاته ودوا مقيدا في التنفي ولزوم المحال والوجود الخارجي من المحمولات العقلية انما هو من المحمولات فلذلك لا امتناع في استغنائه عن المحل واما انه من المحمولات العقلية فلذلك لا امتناع حصوله اي في المحل حصولا خارجيا لا يسبق ما ان ذلك يقتضي كون المهية قبل قيام الوجود

المنهج

وهو من المعقولات الثانية لانه ليس موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر موجود في الخارج ويتسلسل الموجودات الى غير نهاية وعارض للماهية عند وجودها في العقل كما سيجي تحقيقه هذا الكلام من المصنف والحكماء القائلين بكون وجود الواجب عين ذاته مما لا يكاد يصح فانهم لما قالوا بكون وجود الواجب قائما بنفسه لم يصح منهم الحكم بامتناع استغناء الوجود عن المحل فلما قالوا بكون الواجب موجودا في الخارج لم يصح منهم الحكم بان الوجود من المعقولات الثانية ولما قالوا بكون الواجب موجودا بوجود هو نفسه لم يصح منهم الاحتجاج بان الوجود لو كان موجودا لكان له وجود آخر لا يقال هذا الكلام في مفهوم الوجود المطلق لا في الوجود الخاص الذي هو فرد من افراده وهو الثابت بنفسه الموجود في الخارج لان مفهوم الوجود والمطلق مجرد عنه بما هو عدم صحة الاحتجاج لانا نقول اذا احكم على مفهوم كلي بانه موجود في الخارج او ليس بموجود في الخارج او حكم بانه يستغني عن المحل او ليس بمستغني كان ذلك حكما على ما يصدق عليه من الافراد والا فلا اشتباه في انه لا شيء من المفهومات الكلية بموجود في الخارج او لا وجود في الخارج الا للاشخاص فلا وجه لتخصيص هذا الحكم بمفهوم الوجود ولا لاقامة الدليل على ذلك ايضا لا تحقق في الخارج فرد من افراد الوجود المطلق الا الوجود الواجبي كان للوجود المطلق ما يطابقه في الاعيان فكيف يكون الوجود المطلق من المعقولات الثانية فانه عبارة عما لا يعقل الا عارضا لمعقول آخر ولم يكن في الاعيان ما يطابقه نعم هذا الكلام صحيح من القائلين بكون الوجود زائدا على الماهيات كلها واجبة كانت او ممكنة فان الوجود قائم بها اذ لو لم يقم بها لم تكن تلك الماهيات موجودة وليس ذلك القيام خارجيا والا لزم ان تكون الماهية موجودة قبل اتصافها بالوجود وليس الوجود موجودا في الخارج والا لكان له وجود آخر ولزم التسلسل او كان قيامه بالماهية قياما خارجيا لزم المحذور المذكور واذا انه من المعقولات الثانية ففيه ما فيه وكذا العدم وجهانيه الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية لان عوارض المهية على قسم القسم فمنها ما يكون عارضة لنفس المهية من حيث هي ولا مدخل لخصوص احد وجوديها الخارجي والذهني في عروضها لا زوجية الاربعة الى الاربعة ومنها ما يكون عروضها للمهية

يجب وجودها في الذهن فهذه تسمى معقولات ثانية لكونها في الدرجة الثانية من التعقل ومعروضاتها
تسمى معقولات اولى كالماهية والكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية
فمن هذا القبيل فان هذه عوارض تعرض للماهية عند وجودها في العقل اذ العقل اذا لاحظ مفهوما
وقاسها الى امور اخر حكم على تلك المفهومات المعقولة بانها تمام ماهية تلك الامور او جزءها
المشترك او المميز او لا جزء او لا ذاتي بل خارج عن ماهيتها او كلي يصدق على كثيرين او جزئي
لا يصدق على كثيرين او غير ذلك فان العقل اذا لاحظ مفهوم الحيوان او لاحظ نسبته الى زيد
وعمرو وبكر وغيرها مثلا حكم بان هذا المفهوم الموجود كلي يصدق على كثيرين وذاتي لتلك
الافراد وجنس لها فالكلية والذاتية والجنسية امور عقلية عرضت للمعقول الاول وهو مفهوم
الحيوان فهي من المعقولات الثانية ولا كذلك الوجود والامور الخارجية التي تعرض للماهية
فان الوجود في الخارج انما يعرض للماهية من حيث هي على ما سبق بيانه لا الماهية الموجودة في الذهن
فان الموجود في الخارج ليس هو الماهية الموجودة في الذهن فليس الوجود مما لا يعرض الا عارضا للمعقول الآخر
حتى يكون من المعقولات الثانية ولعل منشأ الاشتباه انهم لما راوا ان اتصاف
الماهية بالوجود ليس اتصافا خارجيا كاتصاف الجسم بالبياض حكموا بان اتصافها به امر عقلي
وان الماهية انما تكون قائمة بالوجود عند وجودها في العقل فقط كما وقع في كلام المصنف على ما عرفت
فحسبوه لاشارات فلزم من هذا ان يكون الموصوف بالوجود هو الماهية المعقولة وان
يكون من المعقولات الثانية وليس كذلك فان اتصاف الماهية بالوجود بحسب نفس الامر على
ما سبق تحقيقه وبالجملة الموصوف بالوجود هو الماهية من حيث هي هي لا الماهية الموجودة ش
في الذهن على ما سبق واذا تحققت ما مر ظهر لك ان الحكم بان الامر في كون العدم والجهات
الثلث اعني الوجوب والامكان والامتناع من المعقولات الثانية ولعل ان يعتبرا
النقيضين من المفهومات كوجود شيء وعدمه او من القضايا فان ذلك اما موجود او معدوم
ليس بموجود اولا ان الحكم بينهما بالتناقض اي بانهما لا يجتمعان ولا يرتفعان في الحكم
في القضايا ان كان النقيضان من القضايا واما المفهومات بان يتصف بهما كليهما او لا يتصف
بشيء منهما انما يجب بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفروضين فظاهر ان الحكم على النقيضين

يستحيل
بهما بالجمع او لا بالرفع فان انما يتصور بعد تصورهما فيتوقف الحكم على تصور المحكوم عليه ولا
فيه اي لا استحالة في تصور النقيضين او اجتماع صورتي النقيضين في العقل ليس جمعا بين النقيضين
لان صورتي النقيضين ليستا متناقضتين حتى يمتنع الاجتماع بينهما والصورة العقلية لا يلزم
ان تكون مساوية للصورة العينية في اللوازم بل ثبوت صورة احد النقيضين في العقل لا ينافي ثبوت
في العقل متناقضان فلا يمكن الاجتماع بينهما قبل الحالة السابقة وهي ان العقل اذا تصور
النقيضين وحكم بينهما بالتناقض شاملة لهذه الصور رابعة فاذا اعتبرها العقل فهذا احد
فهو العقل بسيط تعدد اجتماعهما في محل واحد فليس بمتناقضين بل واجب ان اعتبار العقل
لهما عبارة عن اخذ صورتيهما فالاجتماع بين صورتي النقيضين لا بينهما فلا محذور ثبوت
لا يقال ان العقل لا يحتاج في الحكم بين الامور الذهنية الى انتزاع صور منها بل يكفي هناك
ان لاحظ العقل ماهيته منها فالمحذور لازم قطعا لانا نقول ما ذكر على تقدير صحته انما هو في الصور
الثابتة وليس ثبوت الصورة في العقل صورة ثانية فيه فالعقل اذا حكم
ثبوت صورة احد النقيضين في العقل ولا يحتاج ثانيا الى انتزاع صورة منه
الا ثبوت فلا يلزم الا اجتماع صورة احد النقيضين مع عين الاخرى ولا استحالة فيه
ايضا على ان ثبوت الصورة في العقل ايضا ليس صورة حاصلة فيه بل ينتزع منه ايضا
صورة فلا اجتماع الا بين صورتي النقيضين الا بان ثبوت الصورة في العقل امر حاصل
فلا يحتاج ادراكه الى انتزاع صورة منه كما لا يحتاج الى ذلك في ادراك الصورة
الثابتة فيه لانا نقول هذا ان صح فانما يصح في ثبوت الصورة دون لا ثبوتها
واعلم ان هذا الكلام انما يصح على طريقة القائلين بالشبح والمثال كالمتكلمين وغيرهم
ممن يقول ان الموجود في الذهن هو الصورة التي لا تلزمها الصورة كثير من اللوازم
وقد عرفت بطلان هذا المذهب والتحقيق ان اجتماع النقيضين المستحيل ان يتصف
امر واحد بكلا النقيضين اتصافا بحسب نفس الامر ان كان النقيضان مفردين
او يحكم بحسب نفس الامر بمضمونهما النقيضين ان كانا من القضايا ولا يلزم من وجود شيء
في العقل اتصاف العقل به على ما سبق تحقيقه ولا بد من فرض اتصاف شيء بكلا النقيضين

[illegible]

او نحو مفهومي كلا النقيضين في نفس الامر اتصافه بهما ولا الخلو عنهما في نفس الامر حتى يلزم اجتماع النقيضين المستحيل وكذلك للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى عدم نفسه مع ان تصوره العقل بوجوده يستدعي ثبوته فيكون هذا اجتماعا بين وجوده وعدمه لكن هذا ليس اجتماع النقيضين المستحيل لان اتصاف العقل بالوجود وان كان بحسب نفس الامر لكن اتصافه بالعدم بحسب فرض العقل ومحض اعتباره وعدم العدم اي عدم العدم المطلق وهو ما ليس له شرف ثبوت من الوجوه لا ذهنا ولا خارجا ما قيل اي المعدوم المطلق في الذهن ويرتفعه اي بملاحظة بعنوان المعدومية وهو ثابت باعتبار اي المعدوم المطلق لكونه متصورا بعنوان المعدومية مطلقا ثابت في الذهن متصف بالوجود الذهني بحسب نفس الامر فهو قسم للثابت باعتبار اي بحسب فرض العقل ومحض اعتباره لان العقل فرضه معدوما مطلقا ولاحظه بعنوان المعدومية وقد مر آنفا ان هذا ليس بجمع النقيضين فيصح الحكم عليه من حيث هو متصور ولا تناقض هذا هو الجواب عن الشبهة المشهورة على قولهم الحكم على الشيء ايجابا او سلبا مشروط بتصوره موجودا اي بوجوده والمحكوم عليه في الاول وهي انه لو صح ذلك يصدق قولنا كل ما هو معدوم مطلقا يمتنع الحكم عليه ضرورة امتناع المشروط بدون الشرط واللازم باطل لاستلزامه التناقض لان موضوع هذه القضية وهو المعدوم مطلقا قد حكم عليه بامتناع الحكم مطلقا فهو موصوف بامتناع الحكم عليه فيصح الحكم عليه ايضا وهذا جمع للنقيضين وحاصل الجواب ان المعدوم المطلق ثابت باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر فرق ولا تناقض مع اختلاف الجهة والاعتبار وفي بعض النسخ بدل قوله ويصح عليه الحكم من حيث هو متصور ولا تناقض قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض يعني ان المعدوم المطلق متصف بامتناع الحكم عليه من حيث انه ثابت واللازم التناقض لاتحاد الجهة ورد والعبارتين واحد ولهذا اي ولان للعقل ان يتصور جميع الاشياء حتى العقل الوجود والى ثابت في الذهن وغير ثابت

~~فيه وحكم عليهما بالتمايز اي ذلك يستدعي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم~~
~~مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين [illegible]~~

وغير ثابت فيه

وغير ثابت فيه وحكم عليهما بالتمايز مع ان ذلك يستدعي تصور ما ليس بثابت في الذهن ضرورة ان تقسيم مفهوم الى الاقسام بدون تصور الاقسام محال والحكم على امرين بالتمايز بدون تصورهما والحكم عليهما غير متصور وتصور ما ليس بثابت في الذهن وان اقتضى ان يكون ما ليس بثابت في الذهن ثابتا فيه لكن لا محذور فيه لما عرفت من ان ذلك ليس باجتماع النقيضين وفي بعض النسخ بدل قوله ولهذا يقسم الموجود قوله ولهذا انقسم الموجود وقد يجب ان يحمل الموجود على الموجود في الذهن ليستقيم الكلام ولما كان لقائل ان يقول الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل متمايزة عن هوية الآخر فلو حكم العقل بالامتياز بين الثابت وما ليس بثابت لزم ذلك ان يكون لما ليس بثابت في العقل هوية عقلية وذلك فح اجاب عن ذلك بقوله وهو اي الحكم بامتياز احد الشيئين عن الآخر لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين فان العقل يحكم بالامتياز بين ما لا هوية له في العقل وما له هوية عقلية وليس لما لا هوية له هوية فيه ولو سلم ذلك وفرض ان اي لما ليس بثابت في الذهن هوية عقلية كان حكمنا حكم الثابت يعني قد عرفت ان امرا امكن ان يكون ثابتا باعتبار وغير ثابت باعتبار آخر كذلك يمكن ان يكون لامر ما هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار آخر ولا محذور في ذلك واذا حكم الذهن على الامور الخارجية اي الموجودات الخارجية بمثلها من الموجودات الخارجية كقولنا هذا الجسم ابيض وجب التطابق بين الحكم والخارج في صحته يعني اذا كان طرفا الحكم موجودين في الخارج بمحض ما كان النسبة خارجية بينهما فاذا كان الحكم صحيحا كانت النسبة الحكمية مطابقة لتلك النسبة الخارجية وهذا هو المعنى بمطابقة الحكم للخارج والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون الخارج ظرفا لنفس النسبة لا لوجودها والا اي وان لم يحكم بالموجودات الخارجية على مثلها فلا يجب في صحة الحكم مطابقته للخارج اذا حكم بالامور العقلية على الامور العقلية كقولنا الامكان اعتباري او على الامور الخارجية كقولنا الانسان ممكن او اعمى واما الحكم بالامور الخارجية على الامور العقلية فذلك ممتنع صحته وصدقه اي بالامتناع ان يكون الموجود الخارجي ثابتا لما هو امر عقلي لا ثبوت له في الخارج اصلا [illegible] المراد بالحكم في هذا البحث هو الحكم الايجابي على ما هو المتبادر والا فكون النسبة السلبية خارجية لا يتوقف على كون طرفيها موجودين في الخارج فان الامور الخارجية مسلوبة عن الامور العقلية في الخارج فيتحقق بينهما نسبة سلبية خارجية فاذا حكم بالامور الخارجية على الامور العقلية يجب في صحته التطابق بين النسبة الحكمية وبين تلك النسبة الخارجية كما كان يجب ذلك اذا كان الطرفان موجودين في الخارج واشار بقوله لا يجب الى ان الحكم الصحيح فيما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج قد يكون مطابقا للخارج كما في قولك زيد اعمى فان الحالة المسماة بالعمى لا تتصف بها زيد الا في الخارج فقط وهذا ما يقال من ان الموجودات الخارجية قد تتصف في الخارج بالامور العدمية وان انتفت مبادئها

المحمول في الخارج لا السلوب اسناد الحمل الخارجي وان صدق السلب على شيء او الحمل الايجاب الخارج
موقوف على وجود الموضوع فان ما لا يوجد في الخارج لا يثبت له في الخارج شيء اصلا
ولا يتوقف على وجود ذلك الشيء قطعا وعدم تكون مطابقا للخارج اولیس للموضوع كما
في قولنا الانسان ممكن فان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
وكان ثبوت الامكان اعتباري فهو لا يتصور في ما هو الصور من مطابقة الحكم للخارج اولیس   في الخارج
للموضوع وجود في الخارج فلا يكون ان يثبت له شيء في الخارج واذا تقرر ان ما لا يكون طرفاه موجودين
في الخارج قد يكون صحيحا ولا يكون مطابقا للخارج علم ان مطابقة للخارج وعدم مطابقته لا يكون
معيارا للصحة وفساده بل لا بد من امر آخر يعلم به صحة الحكم وفساده فلذلك قال ويكون صوابا
مطابقة لما في نفس الامر يعني معيار صحة الحكم وفساده في ما لا يكون طرفاه موجودين في الخارج
مطابقة لما في نفس الامر وعدم المطابقة له والمراد بنفس الامر ما يفهم من قولنا هذا الامر كذا
في نفسه اولیس كذا اي في حد ذاته بالنظر اليه مع قطع النظر عن ادراك المدرك واخبار المخبر على ان
المراد بالامر الشأن والشيء وبالنفس الذات لا مطابقته لما في الاذهان لامكان تصور
الكواذب فان الاذهان قد يرتسم فيها الاحكام الغير المطابقة للواقع فلو كان صحة الحكم
بمطابقته لما في الاذهان لزم ان يكون قولنا العالم قديم حقا وصدقا لمطابقته لما في اذهان
الفلاسفة وهو باطل قطعا والفساد يختلف الاحكام في الاذهان فان الحكماء يعتقدون
قدم العالم والمتكلمين حدوثه فبأيهما يعتبر المطابقة اقول ههنا اشكال قوي قد
اشير اليه فيما سلف وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في الاذهان
من العقل الحكمية لان ما في الاذهان من العقل الحكمية يعتبر مطابقته لما في نفس الامر
ليعلم صحته وبطلانه والمطابق يجب ان يكون مغايرا للمطابق وانفاقهم قالوا موافقا
لما ذكره المحقق ان المعتبر في صحة الحكم مطابقته لما في نفس الامر لا لما في الاذهان من العقد
الحكمية وهذا تصريح منهم بتغايرهما ومعلوم ان ما لا يكون في الاذهان يكون في الخارج
لعدم الواسطة والمراد بالخارج خارج الذهن فاذا لم يكن في الذهن يكون في خارج
الذهن لا محالة فمعنى قولهم الحكم اذا كان طرفاه غير موجودين في الخارج يكون صحة مطابقة
لما في نفس الامر لا لما في الخارج ولا لما في الاذهان فحسب المراد بما في نفس الامر هو ما   الذهن كذ
في العقل الفعال وهو غير الخارج لان المراد بالخارج ما هو خارج عن القوى الادراكية
وما في اذهاننا من الاحكام ان كانت مطابقة لما في العقل الفعال كانت صادقة مطابقة
لما في نفس الامر والا كانت كاذبة وقد ذكرنا وجه بطلانه فلا نعيده على ان هذه العبارة
لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد جدا وهو ان يحمل الامر ههنا على ما يقابل الخلق
ويراد به عالم المجردات واعترض بان ما ذكروه من ارتسام صور المعقولات في جوهر
مجرد وما هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان
جار في الاحكام الكاذبة صحيحة ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه

صادقا في نفس الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر اقول يمكن الجواب عنه
بان نفس الامر هو العقل الفعال لا كل جوهر مجرد وما هو خزانة للنفس جوهر مجرد غير العقل
الفعال واعترض ايضا بانه شهد رسم وصف الاحكام الثابتة في العقل الفعال بالصدق
والمطابقة لنفس الامر وكذا وصف العلم السابق عليه ولو بالذات كعلم الواجب لامتناع
مطابقة الشيء لما لا تحقق له معه وكذا وصف العلم بالجزئيات مثل هذا الخسوف وقيام
زيد في هذا الوقت لامتناع ارتسامها في العقل واجيب عن الاول بان صحة الحكم الذي   لكونه
في العقل الفعال لا لكونه مطابقا لما في نفس الامر بل لكونه عينه وعن الثاني بعد تسليم
امتناع مطابقة الشيء لما هو متأخر عنه بالذات بان اعتبار المطابقة انما يكون في العلم الذي
هو بارتسام الصورة ولا كذلك علم الواجب وعن الثالث بان ارتسام الجزئي
في العقل على الوجه الكلي كاف في المطابقة هذا وقد قيل كان قوله وللعقل ان يعتبر النقيض
ويحكم بينهما بالتناقض متعلق بمباحث الوجود والعدم على معنى ان للعقل ان يتصورهما
ويحكم بالتناقض بينهما كما في سائر المتناقضات كذلك قوله واذا حكم الذهن متعلق بقوله
ويحكم بينهما بالتناقض كانه قيل الحكم بالتناقض ان لم يطابق الخارج كان كاذبا فلا عبرة به وان
طابقه كان كل من المتناقضين ذا هوية ثابتة في الخارج فيكون ما ليس بثابت في الخارج
ثابتا فيه هف فاجاب بان صحة الاحكام وصدقها قد يكون بمطابقة الخارج وقد يكون
بمطابقة نفس الامر دون الخارج اقول فيه نظر اما اولا فلان حكم العقل على امرين بانهما
متمايزان يستدعي تصورهما سواء كان ذلك الحكم من العقل صادقا او كاذبا لان الحكم
على شيء وان كان كاذبا يستدعي تصور المحكوم عليه فلا وجه لقوله الحكم بالتمايز ان لم يطابق
الخارج كان كاذبا فلا عبرة لما ذكرنا من ان كذب الحكم لا يقدح في مقصوده واما ثانيا
فلانه قد ثبت انه يجوز ان يكون امر ما ذا هوية باعتبار وبلا هوية باعتبار كما انه
يجوز ان يكون ثابتا باعتبار ومنفيا باعتبار لا ينبغي لهذا السؤال وجه ورود واما
ثالثا فلان المتمايزين حال ثبوت في الذهن وصر اثبات فيه واللازم من مطابقة الحكم
بالتمايز للخارج ان يكون كل من المتمايزين ثابتا في الخارج فيلزم ان يكون ما ليس بثابت
في الذهن ثابتا في الخارج ولا محذور فيه لان يكون ما ليس بثابت في الخارج ثابتا فيه واما لزوم
ذلك ان لو كان احد المتمايزين هو ما ليس بثابت في الخارج وهو ممنوع فعلى قوله فيكون ما ليس
ثابتا في الخارج ثابتا فيه ثم الوجود والعدم قد يحملان وقد يربط بهما المحمول فيسمى مسالة   برابطة
بل هذا البحث في بيان المواد اعني الوجوب والامكان والامتناع الا انه ذكر ههنا لينبني عليه
بيان ما يستدعيه الحمل من الاتحاد باعتبار والتغاير باعتبار ثم يتعرض لدفع الاشكال
الذي يتجه على الحمل مطلقا وعلى حمل الوجود والعدم خاصة والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم
بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين اي الموضوع

والمحمول من وجه والا لكان الحمل الايجابي بالمواطاة حكما بوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه آخر
والا لكان حملا للشيء على نفسه فلا يكون مفيدا بل لا يكون هناك حمل حقيقة وبعد الحمل اتحاد المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا بمعنى ان ما صدقا عليه ذات واحدة فهل يرد عليه ان الامور المتعانقة
في المفهوم او المتعاندة في الوجود ايضا لم يصح حمل بعضها على بعض بالمواطاة كما تشهد
به العقول وهو مردود بان الامور المتعانقة في الوجود لا يمكن اتحادها بحسب الذات
اي ما صدقت هي عليه وقد فسر الحمل بالاتحاد في المفهوم ذهنا يجب الوجود حقيقيا
او تقديرا او يرد عليه حمل العدميات على الموجود الخارجية او لا اتحاد هناك في الوجود
وايضا ان اريد الاتحاد في الوجود الخارجي فرب موجبة لا وجود لطرفيها في الخارج كقولنا
العنقاء معدوم وشريك الباري ممتنع والموجود شيء والامكان اعتباري والجنس
متقوم للنوع والنوع كلي والفصل علة للجنس الى غير ذلك فانها وان منع ايجاب بعضها فلا كلام
في البعض وان اريد بالوجود اعم من الذهني والخارجي ليتناول هذه القضايا لم يستقم لانه
لا يتصور التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى للموجود الذهني الا الحاصل
فيه وهو معنى المفهوم وقد يفسر الحمل باتصاف الموضوع بالمحمول ويرد عليه حمل الاجزاء على الماهيات
المركبة فيها وجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون بالتابعية قد يكون مفهوم الموضوع تمام
حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد الذات متحدا مع مفهوم الموضوع حقيقة وهذا
ما يقال ان العنوان قد يكون عين الذات كقولنا الانسان كاتب وقد يكون مفهوم المحمول
تمام حقيقة ما صدق عليه فح يكون جهة الاتحاد مع مفهوم المحمول متحدا حقيقة كقولنا الكاتب انسان
وقد لا يكون مفهوم الموضوع ولا مفهوم المحمول تمام حقيقة ما صدق عليه فلا يتحد جهة الاتحاد مع
واحد منهما بحسب الحقيقة والتغاير لا يستدعي قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم
القيام او يستدعيه هذا جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان يقال
ان طرفي الحكم لما وجب ان يكونا متغايرين وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر دفعا للتغاير
لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما مناسبة وكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر في قولنا الحجر
رومي ابيض لو لم يكن البياض قائما بالرومي لم يكن بين البياض والرومي مناسبة كما ليس بين
السواد وبينه مناسبة فلم يكن حمل البياض على الرومي اولى من حمل السواد عليه ههنا
واذا كان احد الطرفين قائما بالطرف الاخر فالطرف الاخر في ليس متصفا بالطرف القائم به
والاخير المسلمان عند قيامه وح يلزم قيام شيء بما ليس متصفا به وذلك جمع للنقيضين وتقرير
الجواب ان تغاير الطرفين لا يستدعي قيام احدهما بالاخر فان قولنا كل انسان ناطق
حمل صحيح بلا شبهة ولا يتصور قيام بين الكل والجزء وقولك لو لم يقم احدهما بالاخر لم يكن بينهما
مناسبة فكان كل واحد منهما اجنبيا عن الاخر فلنا تم وانما يلزم ذلك لو لم يكونا مع التغاير
متحدين بالذات ولو سلم ان التغاير يستدعي قيام احدهما فلا نسلم انه يستدعي اعتبار
عدم القائم في القيام لئلا يلزم اتصاف شيء بما ليس متصفا به نعم لك ان الطرف الاخر ليس

ليس متصفا بالطرف القائم به فلما سلم ولكن معنى ان القائم ليس مأخوذا معه انه مع ما قام به ولا يلزم
من عدم اعتبار القائم مع ما قام به اعتبار عدم القائم معه للفرق الظاهر بين عدم الاعتبار واعتبار
العدم فحيث ما بينه هذا موقوف على مقدمات تشتمل على تحقيق الحمل الايجابي فلم يبيان امتناع
الحمل بانتفاء الحمل وذلك ابطال للشيء بعد اثباته بطلان لو ان قول لو لم يكن
الحمل صحيحا ثبت ما ذكرت من عدم احتياجه الى بيان وان كان صحيحا كانت مقدماتك باسرها صحيحة
ولزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير صحته فهو باطل قطعا واثبات الوجود للماهية لا يقتضي
وجودها قبله هذا جواب شك يورد على حمل الوجود على الماهية تقريره ان يقال اثبات الوجود
للماهية يعني حمل الوجود عليها يقتضي ثبوت الوجود لها والا لم يكن الحمل صحيحا والوجود
لا يكون ثابتا للماهية المعدومة والا اجتمع النقيضان فيكون ثابتا للماهية الموجودة فاثبات
الوجود للماهية يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وذلك في لا يعقل انه يكون للماهية
موجودة بوجودين او بوجود واحد مرتين تقرير الجواب ان اثبات الوجود للماهية
لا يستدعي وجود الماهية قبل وجودها وقولك الوجود لا يكون ثابتا للماهية المعدومة
فلما مسلم وقولك فيكون ثابتا للماهية الموجودة فلما قلنا فان الوجود كما ليس بثابت
للماهية من حيث هي لا للماهية الموجودة وسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها بل ثبوتها لا
اثبات نفيها وثبوتها في الذهن وان كان لازما لكنه ليس بشرط هذا شك يورد على سلب
الوجود عن الماهية تقريره ان يقال سلب الوجود عن الماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك الماهية
عما سواها من الماهيات والا لم يتعين تلك الماهية من بين الماهيات لسلب الوجود عنها وكل
ما هو متميز فهو ثابت موجود فالماهية ما لم يكن موجودة لم يمكن سلب الوجود عنها فيكون
حصول الوجود للماهية شرطا لسلب الوجود عنها وهو جمع بين النقيضين وتقرير الجواب
انه ان اريد تميزها وثبوتها في الخارج فلا نسلم ان سلب الوجود عن ماهية لا يمكن ما لم يتميز تلك
الماهية عما سواها بحسب الخارج بل يكفي تميزها في الذهن فسلبه عنها لا يقتضي تميزها وثبوتها
في الخارج بل يقتضي نفيها لان معنى سلب الوجود عن الماهية نفي الماهية رأسا لا اثبات
نفيها على معنى ان هناك امرا متحققا هو الماهية وقد ثبت لها الانتفاء وان اريد تميزها وثبوتها
في الذهن فذلك مسلم لكنه ليس شرطا لسلب الوجود اي اعتباره وان كان شرطا للحكم
بسلب الوجود ولا محذور فان الوجود لم يسلب عن الماهية الموجودة في الذهن بشرط
كونها موجودة فيه حتى يلزم اجتماع النقيضين بل انما سلب عن الماهية من حيث هي غاية
الامر انها لكونها محكوما عليها بالسلب قد صارت موجودة في الذهن واللازم منه ان يتحقق
هناك قضية موجبة مطلقة عامة وهي قولنا الماهية موجودة او وقتية مطلقة وهي قولنا
الماهية موجودة في زمان كونها محكوما عليها وهما لا تناقضان السالبة المطلقة العامة
اعني سلب الوجود عن الماهية في الجملة واعلم ان ارتسام الماهية في القوى
العالية ان كان وجودا ذهنيا لها لم يمكن الحكم بسلب الوجود المطلق او الذهني عن ماهية

من الماهيات مطابقا للواقع فلا يرد هذا الشك مع ما اتجه عليه في دفعه والحمل والوضع من المعقولات
الثانية لأنهما يعرضان للمعقول الأولى من حيث هي في العقل فيقال ان على افراده حملا فكذلك
فإن حمل الصفة على الموصوف أولى بالحملية من حمل الموصوف عليها وكذا حمل الأعم على
الأخص أولى بالحملية من عكسه وكذا الحال في الوضع فإن وضع الموصوف للصفة والأخص
للأعم أولى بالوضعية من عكسهما ولنسبة الموصوفية سوية والأولى قد ذكرنا ذلك في
فصول ضوابط نقلناه من صاحب التلويحات فلا نعيده ثم الموجود قد يكون موجودا بالذات
وهو ما يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق سواء كان قائما بغيره كالسواد أو لا كالجسم
وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون له وجود بنفسه لكن ما صدق هو عليه من الأفراد
يكون موجودا كاللاإنسان الصادق على الفرس والأعمى الصادق على زيد فإن
الفرس وزيدا موجودان بالذات واللاإنسان والأعمى موجودان بمعنى أن ما صدق عليه بالعرض
موجود وأما الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي التي قد يكون له وجود في الأعيان
وقد يكون له وجود في الأذهان ويقال للموجود في الأعيان والموجود في الأذهان أنه موجود
حقيقة وقد يكون له وجود في العبارة وقد يكون له وجود في الكتابة ويقال لكل منهما أنه موجود
مجازي وذلك لأن الموجود من زيد مثلا في العبارة صوت موضوع بإزائه وفي الكتابة نقش
موضوع بإزاء اللفظ الدال عليه لا ذات زيد فإذا أضيف الوجود إلى اللفظ الموضوع بإزائه أو النقش
الموضوع بإزاء ذلك اللفظ كان وجودا حقيقيا من قبيل الوجود في الأعيان فسمي ما سماه
موجودا بالعرض لا وجود له في نفسه فيكون موجودا بالمجاز أيضا فلم جعل الموجود في العبارة
والكتابة مجازيا دون الذي بالعرض لا يقال له وجود في الذهن دونهما لأنا نقول
كلما يوجد في الذهن ووجود الذهني بأن يتحقق بالذات لا بالعرض وليس ذلك وجودا
في العبارة ولا في الكتابة بل هو موجود حقيقي ذاتي واجب بأن مفهوم اللاإنسان لما حمل
مواطاة على موجود عيني كالفرس مثلا صار كأنه هو فالوجود المنسوب إلى الفرس أولا
وبالذات منسوب إليه ثانيا وبالعرض وأما الموجود في العبارة أو الكتابة فلا نعني به لفظ
الفرس ونقشه في الكتابة لأنهما من الموجودات العينية المحسوسة بل نعني به أن ذات الفرس
موجودة في العبارة أو الكتابة أما في العبارة فباعتبار أن الدال عليها بغير واسطة أو
بواسطة واحدة موجود فيها وأما في الكتابة فباعتبار أن الدال عليها بواسطة أو بواسطتين
موجود فيها ولا شك أن جعل ذات الشيء موجودا باعتبار أن الدال عليها بواسطة
أو بغير واسطة موجود أبعد من جعل المحمول على الموجود باعتبار كونه محمولا عليه موجودا
فسمي أحدهما موجودا بالعرض والآخر موجودا مجازيا تنبيها على التفاوت بينهما والمعدوم
لا يعاد اختلفوا في جواز إعادة المعدوم بعينه أي بجميع عوارضه المشخصة فذهب
أكثر المتكلمين إلى جوازها وذهب الحكماء وبعض الكرامية وأبو الحسين البصري
ومحمود الخوارزمي من المعتزلة إلى امتناعها واختاره المصنف وهو الأولى وإن كانوا

مسلمين

مسلمين معترفين بالمعاد الجسماني ينكرون إعادة المعدوم لأنهم لا يقولون بانعدام الأجساد بل
بتفرق أجزائها وخروجها عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في هذا المعنى
ونؤيده قصة إبراهيم عليه السلام واستدلوا بوجوه أشار إلى الأول بقوله لامتناع الإشارة
إليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود يعني لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود لكن
المعدوم ليس له هوية ثابتة فيمتنع الإشارة العقلية إليه وما لا يمكن أن يشار إليه
لا يصح الحكم عليه والجواب عنه من وجوه الأول المعارضة وهي أن يقال لو امتنع إعادة
المعدوم لصح الحكم عليه بامتناع العود لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة وساق الكلام إلى
أن يقال الحكم بصحة العود لكونه إيجابا يستدعي وجود الموضوع فلا يصح الحكم على المعدوم
بخلاف الحكم بامتناع العود فإنه يجوز أن يقال سلمنا بأن يقال يمتنع عوده في معنى لا يصح عوده
والسالبة لا تقتضي وجود موضوعها فيصح الحكم السلبي على المعدوم لأنا نقول يجوز مثل
هذا الاعتبار في الحكم بصحة العود بأن يقال معنى يصح عوده لا يمتنع عوده فلعله حينئذ يصح على أن
السلب يشارك الإيجاب في اقتضاء الإشارة العقلية إلى المحكوم عليه فلو امتنع الحكم الإيجابي
على المعدوم لامتناع الإشارة العقلية إليه على ما ذكرت لامتنع الحكم السلبي عليه أيضا وتمت
المعارضة والثاني منع دليلكم هذا الثاني النقض وهو أن يقال ما ذكرتم من الدليل على عدم
صحة الحكم على المعدوم بصحة العود لو تم لدل على أنه لا يصح أصلا الحكم من العقل على ما ليس بموجود
في الخارج مع أنا قد نحكم على ما ليس بموجود في الخارج أحكاما صادقة لا شبهة فيها كقولنا
المعدوم الممكن يجوز أن يوجد ومن سيولد يجوز أن يتعلم واجتماع النقيضين محال
وشريك الباري ممتنع إلى غير ذلك مما لا يعد ولا يحصى بل قولكم المعدوم لا يصح الحكم عليه
حكم على ما ليس بموجود في الخارج بعدم صحة الحكم عليه والثالث المنع وهو أن يقال
لا نسلم أنه لو صح إعادة المعدوم لصح الحكم عليه بصحة العود فإن امتناع حكم العقل على المعدوم
بصحة العود لكونه لا هوية له متصورة يحكم عليها لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه
بتأثير الفاعل من غير أن يصير متصورا أو يحكم عليه بشيء من الأحكام ولو سلم فقوله
لكن المعدوم ليس له هوية ثابتة إن أراد به أنه ليس له هوية ثابتة في الخارج أو في الذهن
فهو ممنوع وإن أراد أنه ليس له هوية ثابتة في الخارج فذلك إنما يتم عند المعتزلة القائلين
بثبوت المعدوم في الخارج فلا تقوم حجة عليهم وأما عندنا فمسلم لكن نمنع قوله
فيمتنع الإشارة العقلية إليه لأن الإشارة العقلية لا تتوقف على الهوية الخارجية
بل يكفيها الهوية الذهنية ولو سلم أنها تتوقف على الهوية الخارجية أو نقول إن أريد
أنه ليس له في زمان من الأزمنة هوية خارجية على معنى دوام السلب فذلك ممنوع لأن
المعدوم في زمان كونه موجودا له هوية خارجية وأما إن أريد أنه ليس له هوية خارجية
في زمان كونه معدوما فالأداء ما أفادكم مسلم لكن حينئذ نمنع قوله فيمتنع الإشارة العقلية
إليه إلا أن أريد أنه يمتنع الإشارة العقلية في زمان كونه معدوما وذلك غير مفيد لجواز

ان يكون الحكم عليه بعد العود في زمان كونه موجودا لكنا على تقدير في زمان وجوده بانه
يجوز ان يعدم ثم يعاد وثانى الى بقوله ولو اعيد تخلل العدم بين الشيء ونفسه
او المفروض ان المعاد هو المبتدأ بعينه وتخلل شيء انما يتصور بين الشيئين
والجواب انه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه كان موجودا في زمان ثم زال
عنه ذلك الوجود في زمان اخر ثم اتصف به في زمان ثالث ومن هذا تبين
ان التخلل بحسب الحقيقة انما هو لزمان العدم بين زماني الوجود بعينه وايضا
لم لا يجوز التخلل بين الحالين بعوارض غير مشخصة مع بقاء العوارض المشخصة بحالها في
الحالين فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه وايضا لو تم هذا الدليل
لدل على امتناع بقاء شخص من الاشخاص زمانا والا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه
لوجود ذلك الشخص في طرفي زمان البقاء وثلث الثالث بقوله ولم يبق
فرق بينه وبين المبتدأ وصدق المتقابلان عليه دفعة ويلزم التسلسل في الزمان
يعني لو جاز اعادة المعدوم بعينه اي بجميع مشخصاته لجاز اعادة وقته الاول لانه من
جملتها ضرورة ان الموجود يتقيد بكونه في هذا الوقت غير الموجود المقيد بكونه في وقت
اخر واللازم باطل اما اولا فلانه يلزم كون الشيء مبتدأ من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدأ
الا الموجود في وقته الاول وفي هذا رفع للتفرقة والامتياز بين المبتدأ والمعاد
حيث كان شيء واحد مبتدأ من حيث كونه معادا ومعادا من حيث كونه مبتدأ
والامتياز بينهما بحسب العقل ضروري وايضا جمع بين المتقابلين حيث
صدق على شيء واحد في زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدأ ومعاد وكما اشرنا
اليه من لزوم كونه مبتدأ من جهة كونه معادا واما ثانيا فلانه يلزم التسلسل في الزمان
لانه لا مغايرة بين الوقت المبتدأ والوقت المعاد بالماهية ولا بالوجود ولا
بشيء من العوارض والا لم يكن اعادة له بعينه بل بالقبلية والبعدية بان هذا
في زمان سابق وذاك في زمان لاحق فيكون للزمان زمان فيلزم اعادته لما
ذكرنا وهكذا وقد يجعل هذا الوجه الثالث ثلثة اوجه بحسب ما يلزمه من المحالات
الثلاثة ويجاب عن هذا الوجه الاخير بمنع ان لا مغايرة بين الوقتين الا
بالقبلية والبعدية لجواز المغايرة بغير ذلك من العوارض التي لا مدخل لها في
التشخص اولا وايضا فانه استدلال بمقدمتين لا يجتمعان في الصدق
لان الوقت ان كان من المشخصات لم يصح قوله كان المبتدأ في زمان سابق
والمعاد في زمان لاحق لامتناع التغاير بين المبتدأ والمعاد بحسب العوارض
المشخصة وان لم يكن مشخصا لم يصح قوله ويلزم اعادته لان اللازم انما هو اعادة
العوارض المشخصة لا اعادة جميع العوارض واولى ويمكن توجيهه بما
يندفع معه هذان الجوابان وهو انه لو اعيد الزمان بعينه لكان المبتدأ

معدوما

مقدما على المعاد ضرورة تخلل العدم بينهما وذلك تقدم لا يجامع فيه المتقدم المتأخر ولا يتصور
ذلك الا بالزمان فيكون كل منهما واقعا في زمان فللزمان زمان ولا يمكن ان يقال
بينهما ان التقدم والتأخر بحسب الذات لا بامر زائد عليهما كما في اجزاء الزمان لان تقدم
جزء واحد من الزمان على نفسه بحسب الذات غير معقول بخلاف تقدم بعض اجزاء الزمان
بالذات على بعض اخر منها ويلزم اعادته لما ذكرنا ويلزم التسلسل والجواب عن الجميع
انا لا نسلم كون الوقت من المشخصات فانا قاطعون بان زيدا الموجود في هذه الساعة هو
بعينه الذي كان بالامس حتى ان من زعم خلاف ذلك نسب الى السفسطة وما يقال من انا
نعلم بالضرورة ان الموجود مع تقيده بكونه في هذا الزمان غير الموجود بقيد كونه في الزمان
السابق فذلك تغاير بحسب الذهن والاعتبار دون الخارج ويحكى انه وقع هذا البحث لابي علي
مع احد تلامذته وكان مصرا على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض
المشخصة فقال ابو علي ان كان الامر على زعمه فلا يلزمني الجواب لاني غير من كان يباحثك
وانت ايضا غير من كان يباحثني فتنبه التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في
الواقع وان الوقت ليس من المشخصات ولو سلم فلا نسلم ان ما يوجد في الوقت الاول يكون
مبتدأ البتة وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ولو لم يكن هو مسبوقا بحدوث اخر
وهذا كما يقال ان المبتدأ هو الواقع اولا لا الواقع في الزمان الاول والمعاد هو الواقع ثانيا
لا الواقع في الزمان الثاني فيندفع بهذا ما سوى لزوم التسلسل في الزمان ويندفع ايضا بان الزمان
عند القائلين بجواز اعادة المعدوم امر اعتباري لا وجود له في الخارج فيسقط التسلسل
بانقطاع الاعتبار وجه اخر هو انه لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء
مستقلا في وقت اعادته بانه اذا جاز ان يوجد فرد من افراد ماهيته بعينه لا يكون نوعها
منحصرا في شخص يكتنف بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء فلم يبق فرق بين
المعاد والمثل المبتدأ فان التغاير بينهما لا يكون بالماهية ولا بعوارضها المشخصة لعدم
الاختلاف فيهما ويمكن ان يحمل قوله ولم يبق فرق بينه وبين المبتدأ على هذا الوجه
والجواب انه ان اراد بمثله ما يشاركه في ماهيته ومشخصه معا كما يظهر من قوله فان
التغاير بينهما لا يكون بالماهية ولا بعوارضها المشخصة لعدم الاختلاف فيها فوجود المثل
بهذا المعنى ممنوع اذ يلزم منه ان يتشخص شخصان بتشخص واحد فيكون الشخص الواحد متكثرا
عددا فلا يكون شخصا لان معنى التشخص التوحد المانع من الشركة مطلقا ولو سلم فلم لا يجوز
الامتياز بعوارض غير مشخصة فان المعاد ما قد وجد ثم عدم والمثل المبتدأ ما لا يكون كذلك
لا يقال فعلى هذا اذا وجد فرد يكتنف بعوارض مشخصة فبم يعلم انه الذي وجد
اولا ثم عدم وليس موجودا ابتداء لانا نقول لا استحالة في عدم التميز بينهما عند العقل اذ
ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في نفس الامر على انه كلام على السند الاخص وان
اراد بالمثل ما يشاركه في الماهية فقط فلزوم عدم الفرق ممنوع لجواز الامتياز بالعوارض المشخصة

استدل القائلون بجواز اعادة المعدوم بانه لو امتنع عود المعدوم وهو عبارة عن وجوده
ثانيا بعد العدم لكان الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا للوازمها والا لم يوجد ابتداء بل كان من قبيل
الممتنعات لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فهو لامر ينفك
عنها فيزول الامتناع عند انفكاكه فيكون العود جائزا واجاب المحقق بقوله والحكم بامتناع
العود لامر لازم للماهية يعني ان الموصوف بامتناع العود هو الماهية الموصوفة بطريان
العدم لكونها ماخوذة مع هذا الوصف وامتناع العود لها بسبب هذا اللازم وهو لا يقتضي
امتناع وجوده ابتداء لعدم حصول سبب الامتناع اعني هذا اللازم هناك فقول لا نسلم ان الماهية
الموصوفة بهذا الوصف ممتنعة الوجود وذلك لانه كما لا يكون الماهية الموصوفة بالوجود
بعد العدم واجبة الوجود وممتنعة الوجود بعد العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم
بعد الوجود واجبة العدم اولى [illegible] نظر لان جواب المحقق في التحقيق منع وسند
اذ حاصله انا لا نسلم انه لو كان امتناع العدم لماهية المعدوم او لازمها لامتنع وجودها
ابتداء وذلك لان مقتضى ذات الشيء او لازمه لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة فلا نسلم
لكن لم لا يجوز ان يكون الامتناع وصفا لماهية المعدوم الموصوفة بطريان العدم لازما
لها اعني كونها قد طرأ عليها العدم ويتخلف الامتناع عن الوجود ابتداء لانتفاء المقتضي
اعني طريان العدم فكلام هذا القائل ان منع السند كما يفهم من قوله فهو غير مفيد وان كان
ابطالا له فكذلك لا يفيد الابطال لانه قياس فقهي غير مقبول في العقليات ولو سلم فابطال
للسند الاخص اذ قد يستند المنع بان الماهية المعدوم من حيث هي يجوز ان يقتضي امتناع
العود والعود لكونه وجودا حاصلا بعد طريان العدم اخص من الوجود المطلق ولا يلزم
من امكان الاعم امكان الاخص ولا من امتناع الاخص امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده
بعد عدمه لذاته فلا يمتنع وجوده مطلقا قال صاحب المواقف الوجود امر واحد في حد
ذاته لا يختلف ابتداء واعادة بحسب حقيقته ذاته بل بحسب الاضافة الى امر خارج عن ماهيته
وهو الزمان فلا يكون من لوازم الوجود في المبدا والمعاد امكانا ووجوبا وامتناعا فان
الاشياء المتوافقة في الماهية تحت اسم الكلي في هذه الامور المستندة الى ذواتها
ولو جوزنا كون الشيء الواحد ممكنا في زمان كزمان الابتداء ممتنعا في زمان آخر كزمان
الاعادة مثلا بان الوجود في الزمان الثاني اخص من الوجود المطلق ومغاير للوجود
في الزمان الاول بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الثاني امتناع ما هو اعم منه او
امتناع ذلك المغاير لجاز الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي مثلا بان
الوجود في زمان اخص من الوجود المطلق وهو مغاير للوجود في زمان آخر فيجوز ان يكون
ذلك الاخص ممتنعا والمطلق او المغاير واجبا وفي تجويز هذا الانقلاب مخالفة لبديهة
العقل الحاكمة بان الشيء الواحد يستحيل ان يقتضي لذاته عدمه في زمان ويقتضي لذاته
وجوده في زمان آخر واغناء للحوادث عن المحدث وسد لباب اثبات الصانع

لذواتها
لجواز ان يكون ممتنعة لذاتها في زمان لكونها معدومة واجبة لذواتها حال كونها موجودة فلا حاجة الى
صانع يوجدها فيها انتهى كلامه واقول ان هذا الكلام الاخير وجواب لكن لا ازلي وقع هذا الجواب
وحسن المقام يستدعي زيادة بسط في الكلام فنقول الوجوب عبارة عن اقتضاء الذات الوجود
مطلقا والامتناع عن اقتضاء العدم مطلقا والامكان عن لا اقتضائهما مطلقين وقد يعد مما نه
لا يجوز الانقلاب من هذه المفهومات الثلاثة بان يكون شيء واجبا في زمان ثم يصير ممكنا او ممتنعا
في زمان آخر او بالعكس او ممكنا في زمان ويصير ممتنعا في زمان آخر او بالعكس لان مقتضى ذات
الشيء لا يتخلف ولا يختلف بحسب الازمنة لكن الوجود قد يتقيد بقيد سلبي او اضافي فلا يقتضي ذات
الواجب الوجود المقيد بهذا القيد بل يمتنع اتصافه به كما اذا قيد الوجود بكونه مسبوقا بالعدم فان
هذا الوجود يمتنع اتصاف ذات الباري به فضلا عن اقتضائها له وذلك لا يخرج ذات الواجب
عن كونه واجبا ولا ينقلب عن وجوبه الذاتي الى الامتناع الذاتي لان اقتضائه الوجود مطلقا
باق بحاله لم يدخله تغير ولا تبدل ولا انقلاب وكذلك العدم قد يتقيد بكونه مسبوقا بالوجود
فلا يقتضي ذات الممتنع هذا العدم المقيد بل لا يمكن اتصافه به ولا يلزم من ذلك الانقلاب
من الامتناع الذاتي الى الوجوب الذاتي بناء على ان اقتضاءه للعدم مطلقا باق بحاله وعلى هذا
القياس اذا قيد الوجود بكونه ناشئا عن ذات الموصوف به لم يمكن اتصاف ذات الممكن به
ولم يصر الممكن بذلك ممتنعا او نسبته الى الوجود المطلق باق بحاله لم يتغير بعد وايضا فانهم قالوا
ازلية الامكان غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي اي ثابت في
الازل كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصافا مستمرا
غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم الامكان لماهية الممكن واذا قلنا
ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم
ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا امكانا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم من هذا ان يكون ذلك
الشيء من قبيل الممتنعات دون الممكنات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه
وهذا كلام حق لا شبهة فيه مشهور فيما بين القوم وما قيل من انه لو امكنه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن
هو في ذاته مانعا من قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه منه امرا مستمرا
في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل
جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه في كل منها معا هو امكان
اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل باطل لانه فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية
اولى بالاتصاف مدفوع بان قوله لا بدلا فقط بل ومعا ايضا ممنوع واذا تمهد هذا فنقول مقصود المانع
ان العود ليس وجودا مطلقا على اي وجه كان بل هو وجود متقيد بكونه حاصلا بعد طريان
العدم فلم لا يجوز ان يمتنع اتصاف المعدوم بهذا الوجود المقيد ولا يمتنع اتصافها بالوجود المطلق
من غير لزوم الانقلاب من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي كما في اخواته وتغايرهما

على عدم قبول هذا التحليل ولو فور ما كون الشيء الواحد ام لا تعلق له بكلام هذا المانع لانه لا يقول
بهذا المحذور لالزامه ايضا وكذا قوله الوجود امر واحد بل قوله ولو فور ما الان حاصل ان الوجود
المعاد لو امتنع لذاته اما ان يمتنع الوجود المبتدأ ايضا لذاته وذلك الامر به وبالعكس
لانهما متماثلان ذاتا وحقيقة وانما اختلفا بحسب امر خارج وهو لم يقل بخلاف ذلك والالزام ايضا
من كلامه خلافه بل اللازم من كلامه ان الوجود من المبتدأ والمعاد متغايران بحسب الاضافة
الى امر خارج محذور ان يقتضي ماهية المعدوم لذاته عدم الاتصاف باحد معاني الوجود المعاد
ولا يقتضي عدم الاتصاف بالاخر ولا شك في هذا ان لا محذور ان يقتضي احد الوجودين لذاته امرا
ولا يقتضيه الوجود الاخر اولى لكن يعمم هذا الدليل بان يقال الحكم بامتناع عود المعدوم
اذا الحق وجد اطراده بعود الامثال قولنا ان ذاتا ما من الذوات الممكنة الوجود يمتنع وجودها
المسبوق بالعدم المسبوق بالوجود والامثال قولنا ان ذاتا ما اذا اتصف بالعدم المسبوق بالوجود
يمتنع وجودها مع الاول نقول لا نسلم ان اتصاف ذات الممكن بالوجود المطلق غير ممتنع
لو امتنع اتصافها بالوجود المقيد بهذين القيدين اي المسبوقة بالعدم والمسبوقة بالوجود
لكان هذا الامتناع ناشيا اما من احد هذين القيدين او كليهما لكنا نعلم ان المسبوقة بالعدم
لا يكون منشا لهذا الامتناع والا لم يتصف ماهيته بالحدوث وكذا المسبوقة بالوجود والا
لم يتصف ماهيته بالبقاء ونعلم بالضرورة ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فاتصافها بالوجود
المقيد بهذين القيدين اعني اتصافها بالعود غير ممتنع وعلى الثاني نقول ذات الممكن من حيث هي
لا يمتنع اتصافها بالوجود وانه الموصوفة بالعدم المسبوق بالوجود لو امتنع اتصافها بالعدم
مسبوقيته بالوجود او كليهما واتصافها بالعدم لا يصلح لذلك والا لم يخرج ماهيته من العدم الى الوجود
وكذا المسبوقة بالوجود لان الوجود الاول ان اثر فيها زيادة استعداد لقبول الوجود
على ما هو شان سائر القوابل بنا على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل بعد صار قابليتها
للوجود ثانيا اقرب واعادتها على التي على اهون وان لم يفدها زيادة الاستعداد فمعلوم
بالضرورة انها لا تنقص عما هي عليها بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات ومعلوم
بالضرورة ايضا ان لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع فذات الممكن الموصوفة بالعدم المسبوق
بالوجود لا يمتنع اتصافها بالوجود وذلك هو المط ووجه آخر انفاقي وهو ان الاصل فيما
لا دليل على وجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قالت الحكماء ان كل ما قرع سمعك من الغرائب
فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان وقسمة الموجود الى الواجب والممكن
ضرورة ورود القسمة على الموجود من حيث هو قابل للتقييد وعدمه لان مورد القسمة اي
المقسم كان لا يتقيد بشيء من القيود المعتبرة في الاقسام ولا بعدمه بل يوخذ مطلقا فيلائم كل القيود
المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار العدم والوجود جواب سؤال
يورد ويقال لا يمكن الحكم على الماهية من الماهيات بامكان الوجود لان كل ماهية اما موجودة فلا يقبل
العدم واما معدومة فلا يقبل الوجود والا اجتمع النقيضان وتقرير الجواب ان المحكوم عليه بالامكان

هو الماهية من حيث هي الماهية باعتبار الوجود والماهية باعتبار العدم حتى يلزم اجتماع النقيضين وقد
يشير هذا في المتن بعبارة اخرى وهي قوله وعروض الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم
بالنظر الى الماهية ثم الامكان قد يكون آلة للتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته اشارة الى الجواب عن شبهة
يورد ويقال لو اتصف شيء بالامكان لوجب اتصافه به والا لامكن زوال الامكان عن ماهية الممكن
وهو محال لان الامكان من لوازم ماهية الممكن على ما سبق ووجب اتصافه بذلك الوجوب ايضا وكذلك
بوجوب الوجوب وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات والازم المحذور وهذه الشبهة يمكن اجراؤها في كثير
من المفهومات مثل اللزوم والحصول والاتصاف والوحدة والقدم والحدوث الى غير ذلك
من الامور الاعتبارية التي تتكرر نوعها مثلا يقال لو لزم شيء شيئا لزم لزومه ايضا وكذا لزوم لزومه
وهكذا حتى يتسلسل اللزومات والا لزم جواز الانفكاك بين اللازم والملزوم والجواب عن الجميع ان
هذا التسلسل في الامور الاعتبارية ولما كان تحققها بحسب اعتبار العقل يترتب سلسلها حيثما اعتبرها
العقل فينقطع السلسلة بحسب انقطاع الاعتبار وهذا المعنى انما ينكشف عليك بتمهيد مقدمة
وهي ان نسبة البصيرة الى مدركاتها كنسبة البصر الى مبصراته فكما ان الناظر في المرآة ربما جعلها
وسيلة الى ادراك ما ارتسم فيها من الصور فلاحظ بها تلك الصور قصدا بحيث يمكن من
اجراء الاحكام عليها ويكون المرآة حينئذ ملحوظة تبعا على انها آلة لمشاهدة تلك الصور لا يتوقف
احوالها وليس للعقل بهذه الملاحظة ان يتمكن من الحكم على المرآة بعينها جوهرها ووضعها له وجهها
الى غير ذلك من صفاتها وربما لاحظ المرآة قصدا ويتوجه اليها باجراء الاحكام عليها كذلك
البصيرة قد يجعل بعض مدركاتها مرآة لملاحظة بعضها كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث
انه حال بين الماهية والوجود والامكان بهذا الاعتبار يتعرف حال الماهية والوجود
كانه آلة للعقل يتعرف حالهما ومرآة لمشاهدة تلك الحال فلا يكون الامكان حينئذ ملحوظا
بالقصد ولا يقدر العقل بهذه الملاحظة على ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء بل
العقل على هذا التقدير انما يلاحظ تلك الحالة اعني الامكان باعتبار ملاحظتها اي الماهية
والوجود فهو متوجه اليهما قصدا والى الامكان تبعا وقد يجعل مرآتها ملحوظة بالذات
مقصودة في نفسها اصالة كما اذا اعتبرت الامكان ولاحظته من حيث انه مفهوم من المفهومات
فاذا اعتبر العقل الامكان على الوجه الاول فلا تسلسل اصلا لما عرفته من ان العقل
لا يقدر ان يحكم على الامكان بشيء ولا ان يعتبر نسبته الى شيء واذا اعتبره على الوجه الثاني ولاحظ
معه اتصاف الماهية ويعقل نسبة بينهما اعتبر وجوب اتصافها به واعتبار الوجوب على
هذا الوجه اعني على وجه يكون آلة لملاحظة حال الماهية والامكان لا يفضي الى اعتبار وجوب
آخر بين هذا الوجوب والماهية فلا يفضي الى التسلسل نعم اذا اعتبر العقل الوجوب اصالة
ولاحظه من حيث انه مفهوم من المفهومات ولاحظ معه اتصاف الماهية ويعقل نسبة بينهما لزم اعتبار
وجوب آخر بين هذا الوجوب والماهية فاعتبار الوجوب الاخر يتوقف على تلك الملاحظات
كما قررنا فالعقل اذا لاحظ هذه الملاحظات الثلث يحقق هناك وجوب آخر ولا شي.

من هذه الملاحظات ضروري للعقل فله ان لا يلاحظه وهذا هو معنى انقطاع السلسلة بانقطاع الاعتبار
وعلى هذا الذي حققناه يعتبر حال الشيء في سائر الامور الاعتبارية فان اللزوم مثلا اعتباران
احدهما من حيث انه حال من اللازم والملزوم وبهذا الاعتبار يعرف حال اللازم والملزوم
فانه يلاحظهما العقل باعتبار ملاحظتهما والثاني من حيث انه مفهوم من المفهومات فلو لاحظ العقل
اللزوم باعتبار رعايته الى اللازم فلا يتسلسل اصلا وان اعتبره بالذات فهو مفهوم من المفهومات
فاذا لاحظه العقل ولاحظ احد الطرفين ويعقل نسبة بينهما اعتبر لزوما اخر بينهما باعتبار
اللزوم الاخر يتوقف على تلك الملاحظات الثلث التي لا شيء منها ضروري للعقل فالعقل
ان لاحظ هذه الملاحظات الثلث تحقق هناك لزوم اخر والا انقطع الاعتبار وانقطعت
السلسلة بانقطاعه فان قيل لو كان اللزوم بين اللزوم واحد الطرفين مثلا بحسب اعتبار العقل
فما لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق اللزوم
بينهما فيمكن الانفكاك بينهما واذا امكن انفكاك اللزوم عن الطرفين امكن الانفكاك
بينهما فلا يكون الملزوم ملزوما ولا اللازم لازما والتالي باطل فانا نعلم بالضرورة انه اذا كان بين الشيئين
لزوم يكون اللزوم بينهما متحققا وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن فليس
الكل [illegible] امورا اعتبارية بل حقيقية واجيب عن الاول بانا لا نسلم انه اذا لم يكن اللزوم
الثاني متحققا اي موجودا في نفس الامر امكن الانفكاك بين اللزوم الاول واحد الطرفين
وانما يلزم ذلك لو لم يكن اللزوم الاول لازما في نفس الامر لاحد الطرفين وهو ممنوع فانه
ليس يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر فانه قد ثبت ان مبدأ
المحمول كاللزوم مثلا وان كان ممتنعا في نفس الامر كان المحمول كمفهوم اللازم متحققا فيهما
لا انتفاء جزئيه ولا يلزم منه ان لا يصدق ذلك المحمول العدمي على شيء في نفس الامر لجواز
صدق المفهومات العدمية في نفس الامر على الاشياء الموجودة فيها الا ترى ان مفهوم الاعمى
ليس موجودا خارجيا مع صدقه على زيد الاعمى في الخارج وكذلك الاربعة اذا وجدت
في الذهن كانت متصفة بالزوجية في نفس الامر وان لم تكن الزوجية متصورة معها وعن الثاني
بان الضروري هاهنا ليس ان اللزوم بين الامرين موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون
احدهما لازما للاخر في نفس الامر وهو لا يستلزم كون اللزوم امرا موجودا متحققا في نفس الامر
[illegible] واعلم ان هذا السؤال والجواب كلاهما جاريان في جميع المفهومات الاعتبارية
المتسلسلة فيقال مثلا لو كان وجوب اتصاف ماهية الممكن بالامكان باعتبار العقل فما
لم يعتبره العقل لم يتحقق واعتبار العقل ليس بضروري فيجوز ان لا يتحقق وجوب اتصاف
ماهية الممكن بالامكان فيلزم امكان زوال الامكان عن الممكن والتالي باطل فانا نعلم بالضرورة
انه اذا كان شيء ممكنا كان وجوب اتصافه بالامكان متحققا وكذا وجوب اتصافه
بوجوب الاتصاف وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن وكما يجاب
بانا لا نسلم انه اذا لم يكن وجوب اتصاف الممكن بالامكان امرا متحققا موجودا في نفس الامر

يلزم

يلزم امكان زوال الامكان عن الممكن وانما يلزم ذلك لو لم يكن ماهية الممكن واجبة الاتصاف
بالامكان فانه لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول في نفس الامر انتفاء الحمل في نفس الامر والضروري
ليس ان وجوب الاتصاف موجود من الموجودات في نفس الامر بل كون ماهية الممكن واجبة
الاتصاف بالامكان وعلى هذا القياس في سائر الامور الاعتبارية المتسلسلة او نقول
يمكن تقرير السؤال على وجه يسقط عنه الجواب فيقال كل واحد من المفهومات المتسلسلة الى غير
النهاية لازم في نفس الامر لاحد المتلازمين اذ لو لم يكن لازما في نفس الامر جاز انفكاكه
عنه ويلزم جواز انفكاك اللازم عن الملزوم والتالي باطل فانا نعلم بالضرورة ان كل لزوم لازم
وان فرض ان لا اعتبار للعقل ولا ذهن ولا ذاهن واذا كان كل لزوم لازما في نفس الامر كان
متحققا فيه لانا نعلم بالضرورة ان ما لا ثبوت له بوجه من الوجوه لا يتصور ثبوت شيء له
فان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له فان كان هذا الثبوت بحسب نفس الامر
كان المثبت له ثابتا في نفس الامر وان كان بحسب الخارج كان المثبت له موجودا
في الخارج فان بديهة العقل حاكمة بان الشيء اذا لم يوجد في الخارج اصلا لم يتصف فيه بثبوت
شيء له قطعا سواء كان ذلك الشيء وجوديا او عدميا ومن ثمة قالوا صدق العقد الموجبة المحصلة
الخارجية يستدعي وجود الموضوع في الخارج وكذلك البديهة حاكمة بان الشيء اذا لم يتحقق
في نفس الامر لم يثبت له صفة في نفس الامر فما لم يتحقق اللزوم في نفس الامر لم يكن لازما في نفس الامر
والحاصل ان اللزوم كما وقع مبدأ للمحمول في قضية صادقة في نفس الامر كذلك وقع موضوعا
لتلك القضية وصحة الحمل في نفس الامر وان لم تقتض ثبوت مبدأ المحمول وتحققه في نفس الامر
لكن يقتضي تحقق موضوعها بحسب نفس الامر وذلك يكفينا فيلزم تحقق جميع المفهومات الغير
المتناهية فيكون التسلسل في الامور المتحققة في نفس الامر لا في الامور الاعتبارية المنقطعة بانقطاع الاعتبار
وحكم الذهن على الممكن بالامكان يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان يعقل جواب
عن استدلال من يقول بان الامكان موجود في الخارج تقريره ان حكم الذهن على الممكن بالامكان
ان لم يكن مطابقا للخارج كان جهلا وكان الذهن قد حكم بالامكان على ما ليس بممكن وان
كان مطابقا للخارج كان الامكان موجودا فيه وتقرير الجواب ان الامكان امر عقلي وقد مر
ان صحة الحكم بالامور العقلية باعتبار مطابقته لما في نفس الامر وهو اعم مما في الخارج ومما في العقل
فقد يكون صحة الحكم مطابقته لما في العقل والحكم بالامكان من هذا القبيل اقول فيه ما مر من الاشكال
وهو ان ما في نفس الامر يجب ان يكون مغايرا لما في العقل ويمكن الجواب عن الاستدلال باختيار
كون الحكم بالامكان مطابقا للخارج ومنع لزوم كون الامكان موجودا في الخارج لما قررنا من
ان انتفاء مبدأ المحمول في الخارج لا يستدعي انتفاء الحمل الخارجي لكن المحقق لم يلتفت اليه لكونه جدليا
غير مطابق للواقع لما مر من ان الحكم بامكان الانسان صحيح ولو لم يكن للانسان وجود في الخارج
فلو كان هذا الحكم مطابقا للخارج لاقتضى وجود الموضوع فيه وكان الاستاد اراد بهذا الكلام
بعد قوله ولو كان الامكان ثبوتيا لزم سبق كل ممكن على امكانه فتقرر ما نقوله والفرق بين الامكان

والامكان الممتنع للاسلام ثبوته والحكم بحاجة الممكن ضروري اي اولي يجزم العقل به بمجرد تصور طرفيه والنسبة
وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح جواب دخل مقدر تقريره انا لو عرضنا هذه القضية
على العقل وجدنا ما اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا تخفى فيها التفاوت
بالظهور والخفاء وتقرير الجواب ان الاولي قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لكونها
كسبية واما لقلة الاسباب المقتضية لالتفات العقل اليها وما يكون فيه من هذا القبيل لما ثبت
من ان استواء الطرفين الممكن الذي ليس دونهما يتعقل بمجرد تقسيم المتصور الى الواجب والممكن
والممتنع بل هو مبني على البرهان الدال على امتناع ان يكون احد طرفي الممكن اولى به بالنظر الى
ذاته لكن اذا تصور الممكن من حيث تساوي نسبة طرفيه اليه بالنظر الى ذاته وتصور مفهوم الاحتياج
الى ترجيح احد الطرفين على الاخر الى مرجح وثبت انه يجزم العقل بانه يحتاج الى ذلك مطلقا من غير
استعانة في هذا الحكم بشيء خارج عن اطرافه اعني المحكوم عليه وبه والنسبة بخلاف تصورات
قولنا الواحد نصف الاثنين فانها باسرها ضرورية كثيرة الحصول في الاذهان فلذلك يوجد
فيها تفاوت في نظر العقل الى ما لوقيه اتمل ورمتي ورد عليه انه قد انكر جماعة احتياج الممكن
الى المؤثر كذيمقراطيس واتباعه القائلين بان وجود السموات بطريق الاتفاق ولهم شبهة
منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لا يمكن تاثيره فيه اولا يمكن لكونه محتاجا الى المؤثر مع امتناع
تاثيره فيه فان المقصود من اثبات احتياجه في وجوده مثلا الى مؤثر ان وجوده انما يحصل له
من تاثيره لكن تاثيره اي اثره وذلك لوجوه الاول انه لو اتصف شيء بالمؤثرية لكانت
المؤثرية لكونها وصفا محتاجا الى الموصوف ممكنا محتاجا الى المؤثر فيحصل هناك مؤثرية اخرى
وينقل الكلام اليها حتى يتسلسل والجواب ان المؤثرية اعتبار عقلي يعني ليس موجودا في الخارج
حتى يكون ممكنا محتاجا الى المؤثر ولا يقدح ذلك في اتصاف الشيء بالمؤثرية لما عرفت من ان
اتصاف مبدا المحمول لا يستلزم اتصاف المحل والاتصاف كاتصاف زيد بالعمى الثاني ان التاثير اما حال
وجود الاثر وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو جمع بين النقيضين والجواب ان المؤثر يؤثر
في الاثر لا من حيث هو موجود حتى يلزم تحصيل الحاصل ولا من حيث هو معدوم حتى يلزم
جمع بين النقيضين بل تاثير المؤثر انما هو في الاثر من حيث هو غير مقيد بشيء من الوجود والعدم
على ان الاثر زمان التاثير زمان وجود الاثر وذلك تحصيل للحاصل بذلك التحصيل ولا استحالة فيه
والمحال هو تحصيل ما كان حاصلا قبل هذا التحصيل الثالث ان التاثير اما في الماهية او
في الوجود او في موصوفيتها به والكل محال اما في الماهية فلان الانسان مثلا لو كان انسانا بتاثير
المؤثر لوقع الشك في كونه انسانا عند وقوع الشك في وجود المؤثر والتالي ظاهر البطلان وايضا
فانا نعلم قطعا ان ثبوت الشيء لنفسه ضروري فان الانسان انسان ولو قطع النظر عن جميع ما عداه
مؤثرا كان او غيره فلو كان انسانية الانسان بتاثير المؤثر لما كان كذلك ومما قال من ان الانسان
لو كان انسانا بتاثير المؤثر لم يكن انسانا عند عدم المؤثر وسلب الشيء عن نفسه محال مدفوع بمنع الاستحالة
فان المعدوم في الخارج مسلوب عن نفسه ما دام معدوما فاذا ارتفع المؤثر في وقت ارتفع الانسان

نسخة م

الاولى

الاسلم

كذلك

كذلك فصدق قولنا ليس الانسان انسانا ويكون صدق السالبة الخارجية بعدم الموضوع في الخارج
واما في الوجود والموصوفية فلانهما امران عدميان ولا يصلحان اثرا للموجد والجواب ان تاثير المؤثر
في الماهية ومعنى تاثيره فيها ان يجعلها موجودة الا ان يجعل الماهية تلك الماهية فانه غير معقول
اصلا اولا معايرة بين الماهية ونفسها فيتصور ان يتوسط جعل بينهما فيكون احديهما مجعولة
والاخرى مجعولا اليها وهذا معنى قول الحكماء الماهية ليست مجعولة بجعل الجاعل على ما يحكى عن
الي علي انه سئل عن هذه المسئلة وقد كان ياكل المشمش فقال الجاعل لم يجعل المشمش مشمشا
بل المشمش موجودا وقد نوقش في بعض النسخ ههنا قوله ولتحققه وجوب لا صحة وقد سبق هذا في النسخ
بعبارة اخرى وهي قوله وهي معناه فيها بالنظر الى ماهيته فالعبر وقد سبق هناك ملا نعيده
ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج الذي عدمه ايضا لاستواء نسبته اليه لكن
العدم لا يصلح اثرا للشيء والجواب انا لا نسلم ان العدم لا يصلح اثرا للشيء كيف وعدم الممكن مستند الى عدم
علته لا يقال لو جاز استناد العدم الى العدم كما ذكرتم لجاز استناد الوجود ايضا الى العدم
وانه ينسد باب الحاجة الى وجود المؤثر في العالم فينسد باب اثبات الصانع وايضا عدم المعلول
عند عدم العلة ضروري واما ان عدمه متعلق بعدمها او بامر ملازم لعدمها فذلك غير معلوم وما ادعوه من
الضرورة غير مسموعة بل لا بد من دليل على ذلك لانا نقول هذا كلام على السند الاخص مع
انا نجيب عن الاول بان الضرورة تحكم بجواز استناد العدم الى العدم وامتناع استناد الوجود
الى العدم وعن الثاني بانه قد ثبت ان العقل كما يحكم بترتب وجود المعلول على وجود العلة باستقلال
الفاعل كقولك وجد حركة اليد فوجد حركة المفتاح كذلك يحكم بترتب عدمه على عدمها باستعمال الفاء
كقولك عدم حركة اليد فعدم حركة المفتاح اعني عدم حركته مستند الى عدم حركتها فكان استناد
وجوده الى وجودها بديهيا كذلك استناد عدمه الى عدمها فلو جاز ان يقال عدمه مستند الى امر ملازم
لعدمها الى اخره لجاز ان يقال وجوده مستند الى امر ملازم لوجودها وهذا انما يرد على عدم الضرورة
هناك كما فيه وسيعلم لك ان حصوصا اذا كان العدم بان جاء نقيضين والممكن الباقي مفتقر الى المؤثر
لوجود علته اي علة الافتقار وهو الامكان احتلفوا في ان الممكن الباقي هل يفتقر الى المؤثر حال
بقائه ام لا فذهب من قال علة الافتقار هي الامكان وحده الى ان الممكن الباقي يحتاج الى المؤثر
حال بقائه لان علة الحاجة هي الامكان لازم لماهية الممكن لا تنفك عنها في موجوده حال البقاء
فيوجد معلولها ايضا اعني الحاجة ومن قال علة الحاجة الى المؤثر هي الحدوث وحده او مع الامكان
او قال العلة الامكان بشرط الحدوث يلزمه ان يكون الممكن حال بقائه مستغنيا عن المؤثر اذ
لا حدوث حال البقاء فلا حاجة وقد الزموا جماعة وعسكوا بفناء البناء بعد فناء البناء وقالوا
ان العالم يحتاج الى الصانع في ان يخرجه من العدم الى الوجود وبعد ان اخرج الله لم يبق له حاجة
اليه حتى لو جاز العدم على الصانع تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر العالم ولما كان هذا امرا شنيعا
قال بعضهم ان الاعراض غير باقية بل هي متجددة دائما اما بتعاقب الامثال واما بتوارد
الوجود على عدم في كل آن فهي محتاجة الى الصانع احتياجا مستمرا واما الجواهر اعني الاجسام

فقد م

ان الماهية

مع خصوص م

المستند الى حركتها

منهم م

وما تركب من أجزاء أي أجسام الموجودة يستحيل خلوها عن الأكوان المتجددة المحتاجة إلى الصانع فهي أيضا
محتاجة إليه دائما والمؤثر يفيد البقاء بعد الإحداث جواب دخل مقدر تقريره أنه لو احتاج الممكن
الباقي حال بقائه إلى المؤثر لزم إمكان تأثير المؤثر في الممكن الباقي لكنه محال لأن المؤثر إن أفاد فيه الوجود
الذي كان حاصلا لزم تحصيل الحاصل وإن أفاد أمرا آخر جديدا لم يكن التأثير في الباقي بل في المتجدد
وتقرير الجواب أن المؤثر يفيد البقاء للممكن الباقي بهذا البقاء فإن تأثير المؤثر في الممكن الباقي
وذلك بأن جعله متصفا بالبقاء والتقييد بقولنا بهذا البقاء إشارة إلى أن إفادة البقاء للممكن الباقي
ليس تحصيلا لما كان حاصلا قبل بل هو تحصيل الحاصل بعد ذلك التحصيل وقد عرفت أنه ليس بمحال وتزيد
توضيح لهذا المقام فإنه مما اشتبه على كثير من الأقوام فنقول إن اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه
حكم يمكن يمتنع ذاته لاستواء نسبة الذات إلى طرفي وجوده وعدمه كذلك اتصافه به في الزمان الثاني وما بعده من
الأزمنة ليس مقتضى ذاته لأن استواء النسبة إلى طرفي وجوده وعدمه أمر لازم له في حد ذاته فكما
استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الأول استحال اقتضاؤه إياه في الزمان الثاني وما بعده فكما أن اتصافه
بالوجود في زمان الحدوث يستند إلى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الأزمنة والأول هو اتصافه
بأصل الوجود والثاني هو اتصافه بالبقاء فهو في وجوده ابتداء وفي بقائه محتاج إلى المؤثر الذي يفيد الوجود
ويديمه له فحاجته إليه في حال بقائه كحاجته في ابتدائه فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من
الصانع عن العالم في آن لم يبق موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبار كل ما استضاء بمقابلة
الشمس فإنه كلما حجب عنها زال ضوؤه وما تمسكوا به من مثال البناء فهو مردود بأن الكلام في العلة
الموجدة وليس البناء موجدا للبناء بل الحاصل إنما هو تحرك يده علة لحركات الآلات من الأخشاب
واللبنات وتلك الحركات علل معدة لأوضاع مخصوصة بين تلك الآلات وتلك الأوضاع
مستندة إلى علل باقية فمن عدم تلك الحركات المستندة إلى حركة البناء فلا يضر ذلك عدم في بقائها
ولهذا أي ولأن الممكن الباقي مفتقر إلى المؤثر في بقائه جاز إسناد القديم الممكن إلى المؤثر الموجب
لأنه ممكن باق محتاج إلى المؤثر في بقائه غاية الأمر أنه ليس له حالة حدوث كالحادث الباقي فلا
يحتاج إلا في البقاء بخلاف الحادث الباقي فإنه يحتاج إلى المؤثر في الحدوث والبقاء ولو أمكن أي
لو أمكن مؤثر قديم موجب بالذات عليا يدعيه الفلاسفة لم يمتنع إسناد الأثر القديم إليه بل
وجب أن يكون معلوله الأول وسائر ما يصدر عنه بالذات أو بالوسائط القديمة قديما وإلا
لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا بلا مرجح حيث لم يوجد في الأزل ويوجد فيما لا يزال مع استواء الحالين
نظرا إلى تمام العلة ولو أمكن القديم الممكن وكان إسناده إلى المختار لما كان كل ممكن حادثا فإن قيل
صفات الباري قديمة على رأي ما عدا المعتزلة من المتكلمين موجودات قديمة يمتنع إسنادها إلى المطرق
الأحساد ويتعين الإثبات قلنا على رأي المحقق صفات الباري هو لعب زائدة على ذاته كما هو
رأي الحكماء والمعتزلة ولا يمكن إسناده إلى المختار بل إنما هو إلى المؤثر الموجب لأنه لا يمكن استناده
إلى المختار لأن فعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار والقصد إلى الإيجاد متقدم عليه متعارف لعدم
أي قصد إيجاده فإن القصد إلى إيجاد الموجود ممتنع بديهة وقد ثبت تقدم القصد على الإيجاد

كعدم

كعدم الإيجاد على الموجود بيده أي بخلاف الذات ممكن مقارنتها للموجود زمانا لأن الموجب هو القصد إلى الإيجاد
الموجود بوجود حاصل قبل بل مثل ما أن القصد كالذي في وجود المقصود كان مع المقصود زمانا
وإن لم يكن كذا فإنه متقدم عليه زمانا كتقدم الإيجاد زمانا ومنع الإمام الرازي استناد الى الموجب
أيضا ممكنا بأن يقدر في العدم أما حال بقائه فيلزم إيجاد الموجود وأما حال عدمه أو حدوثه
وعلى التقدير من يلزم كونه حادثا وقد عرفت ما قد يعاب وقد عرفت جوابه ولا قديم أي لا بالذات
ولا بالزمان سوى الله تعالى لاستحالة العدم الذاتي لا يوصف به سوى ذات الله تعالى لما سبق
من أدلة توحيد الواجب وما وقع في عبارة بعضهم من أن صفات الله تعالى واجبة وقديمة بالذات
فمعناه بذات الواجب يعني أنها لا تفتقر إلى غير الذات وأما القدم الزماني فيوصف به ذات الله تعالى
اتفاقا من الحكماء وأهل الملة وصفاته أيضا عند الأشاعرة ومن يحذو حذوهم فإنهم أجمعوا
على أن الله تعالى صفات موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى وأما المعتزلة فقد بالغوا في التوحيد فنفوا
القدم الزماني أيضا عما سوى الله تعالى ولم يقولوا بالصفات الزائدة القديمة إلا أن أبا هاشم منهم بالكلام
أثبتوا الله تعالى أحوالا أربعة العالمية والقادرية والحيية والموجودية وزعموا أنها ثابتة
الأزل مع الذات وزاد أبو هاشم حالة خامسة هي علة للأربعة مميزة للذات هي الإلهية فلزمهم
القول بتعدد القدماء وهذا تفصيل قاله الإمام في المحصل أن المعتزلة وإن بالغوا في
إنكار ثبوت القدماء لكنهم قالوا به في المعنى لأنهم قالوا الأحوال الخمسة المذكورة ثابتة في الأزل مع الذات
فإنها ثابتة في الأزل على هذا القول أمور قديمة ولا معنى للقديم إلا ذلك وأعرض عليه المحقق
بأنهم يفرقون بين الوجود والثبوت والأحوال عندهم ثابتة لا موجودة فلا يدخل فيما
ذكره الإمام من تفسير القديم بما لا أول لوجوده إلا أن يغير التفسير ويقول القديم ما لا أول لثبوته وكأن
في قوله ولا معنى للقديم إلا ذلك دفعا لهذا الاعتراض أي لا نعني بالوجود إلا ما عنوا بالثبوت
فلا فرق في المعنى بين قولنا لا أول لوجوده ولا أول لثبوته حتى لو نوقش في اللفظ غيرنا الوجود
إلى الثبوت قالوا إثبات القدماء كفر والنصارى إنما كفروا لما أثبتوا مع ذاته تعالى صفات
ثلاثا سموها أقانيم من العلم والوجود والحياة فكيف لا يكفر من أثبت مع ذاته تعالى صفات
سبعا أو أكثر والجواب أنهم إنما كفروا لأنهم أثبتوها ذوات لا صفات وإن تحاشوا
عن التسمية بالذوات وسموها صفات فإنهم قالوا أقنوم العلم إلى المسيح والمستقل بالانتقال
لا يكون إلا ذاتا وإثبات المتعدد من الذوات القديمة كفر دون إثبات الصفات القديمة في ذات
واحدة وأيضا إنما كفرهم الله تعالى بقوله لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة لإثباتهم الآلهة
الثلاثة كما دل عليه قوله تعالى وما من إله إلا إله واحد وأما غير ذات الله تعالى وصفاته فلا توصف
بالقدم بإجماع المتكلمين لأن ما سوى الله تعالى وصفاته مخلوق وكل مخلوق حادث عندهم
وأما الحكماء فقالوا بقدم العقول والنفوس السماوية والأجرام الفلكية بذواتها وصفاتها من الصورة
والشكل وأصل الحركة بمعنى أنها متحركة متصلة من الأزل إلى الأبد إلا أن كل حركة تفرض من حركاتها
مسبوقة بأخرى فتكون حادثة وكذا الأجسام العنصرية بهيولاها وأثبت الثنوية من المجوس

قد مسّ النور والظلمة قالوا تولد العالم من امتزاجهما وبالجملة فالمانيون منهم قدماء خمسة اثنان منها حيّان
فاعلان وهما البارئ والنفس وعنوا بالنفس ما يكون مبدأ الحياة وهي الارواح البشرية والسماوية
وواحد منفعل غير حي وهو الهيولى واثنان ليسا حيين ولا فاعلين ولا منفعلين وهما الدهر والخلا
قالوا عشقت النفس الى الهيولى لتوقف كمالاتها الحسية والعقلية عليها فحصل من اختلاطهما
انواع المكونات وذهب المحقق الى انه ليس في الوجود قديم لا بالذات ولا بالزمان سوى ذات
الله تعالى وادعى ان مذهب الملّيين كما ذهب الحكماء والمعتزلة ولا يصير الحادث
الى المادة والمدة والا لزم التسلسل لو افتقر كل حادث الى مادة ومدة لزم التسلسل لانهما ايضا
حادثتان اولا قديم في الوجود سوى الله تعالى فثبت ان الله تعالى قادر ومختار ونقل
الكلام العقلي يعني لا نسلم معنى افتقار الحادث الى المدة الا ان وجوده مسبوق بوجود
مدة سابقة عليه لا تجتمع معه في الوجود فلو افتقرت هي الى مدة اخرى لزم التسلسل وهكذا الى غير
النهاية لزم وجود حوادث لا بداية لها كدورات الافلاك على رأي الحكماء لا بترتب امور موجودة
معا الى غير النهاية والمحال هو الثاني دون الاول لانا نقول الاول ايضا محال على رأي المحقق وسائر
المتكلمين كما حقق في مبحث ابطال التسلسل وذهب الحكماء الى ان كل حادث مسبوق بمدة ومادة اما المدة
فلان عدم الحادث سابق على وجوده وهذا التقدم ليس بالعلية ولا بالطبع لان وجود الشيء لا يحتاج
الى عدمه ولا بالشرف لان عدم الشيء ليس له شرف بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانه ليس بين وجود
الشيء وعدمه ترتيب حسي ولا عقلي فهو بالزمان فاذن عدم الحادث في زمان سابق فثبت ان
الحادث مسبوق بالزمان والمتكلمون منعوا الحصر واثبتوا قسما آخر من التقدم وسموه تقدما
بالذات كما سبق في المتن وذكر بعضهم ان هذا القسم مبني على اجابة كثيرة بين الحكماء والمتكلمين
وذلك لانهما وجد له وجود الحادث بعد ان لم يكن بعدية بالقياس الى القبلية كقبلية الواحد
على الاثنين التي قد يكون فيها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول الوجود بل قبلية لا تجامع البعدية
فلا بد لها من معروض تعرضه هي بالذات وذلك لان معروض القبلية ان عرضه القبلية لا بواسطة
شيء آخر فذاك وان عرضه القبلية بواسطة شيء آخر فذلك الشيء الآخر هو القبل بالذات وهو
لا يكون نفس العدم لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد ولا ذات الفاعل والا لم يصر
معا وبعد فتعين ان يكون معروض القبلية امرا مغايرا لهما وما هو الا الزمان اوليّ ان ما ... اراد
بمعروض القبلية بالذات ما يكون ذاته مقتضيا للقبلية فلا نسلم ان القبلية لا بد لها من معروض كذلك
وان اراد ما يكون معروضا لها اولا وبالذات لا بواسطة امر آخر فلا نسلم انه لا يكون نفس العدم
قوله لان العدم لو اقتضى لذاته القبلية لا يكون بعد قلنا مسلم لكن العدم لا يقتضي لذاته القبلية
وجهه بالذات وهو ان وجود الحادث بعد ان لم يكن له علة وذلك القبل كم متصل
غير قار الذات فهو الزمان اما انه كم فلانه يقبل الزيادة والنقصان فان قبل زيد الى نوح
اطول من قبل موسى الى نوح واما انه متصل فلانه يقبل الانقسام الى حد فان قبل زيد الى نوح
يمكن ان يقسم ويقال قبل زيد الى عمرو وقبل عمرو الى بكر الى نوح وهكذا يمكن ان يقسم قبل زيد الى عمرو

وقال قبل زيد الى خالد وقبل خالد الى بشر ثم الى عمرو واما انه غير قار الذات فلان اجزاءه لا تجتمع في الوجود
فان كل جزء يفرض منه فهو قبل بالقياس الى آخر مثله لا يكون معها امتناع اجتماع القبل مع البعد لانهما
القبليتان المتضايفتان بين القبل والبعد وكذا البعد ... المضايف فان يجب اجتماعهما في الوجود
لانا نقول هما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد معروضاهما معا في العقل ولا يجب
ان يوجد معروضاهما معا في الخارج فان قيل معنى هذا عدم اجتماع الجزء الذي هو القبل مع الجزء
الذي هو البعد انما يكون في الوجود الخارجي فلزم ان يكون لكل من الجزئين وجود في الخارج
لكن وجود اجزاء الشيء في الخارج ينافي اتصاله اذ المتصل هو ما لا جزء له بالفعل وايضا يلزم ان يكون
ذلك الامر المتصل الذي سموه الزمان ذا اجزاء غير قابلة للانقسام اذ لو انقسم واحد منها الى جزئين
كان احدهما قبل والآخر بعد فما فرض انه جزء لا يجتمع في الوجود وكان لكل من القبل والبعد
وجود في الخارج فكان جزئين ما فرضناه جزءا واحدا هذا خلف وهو مع انه لا يقولون به يستلزم
تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى لان الزمان والحركة والمسافة امور متطابقة يستلزم انقسام
احدها الانقسام في الآخر من فيبطل الاصل الذي عليه مبنى قواعدهم لانا نقول عدم اجتماع
الاجزاء في الوجود الخارجي لا يستلزم ان يكون لها وجود خارجي فان السلب الخارجي لا يقتضي
وجود الموضوع في الخارج كما يقال العدم والوجود لا يجتمعان في الخارج ولا يلزم منه ثبوت العدم
في الخارج لانا نقول عدم اجتماع الاجزاء المنفي في الوجود بهذا المعنى لا يستلزم كونه غير قار
الذات اذ يصدق على جميع اقسام المقدار من الجسم التعليمي والسطح والخط بل على الجسم الطبيعي ايضا
فانها لا اجزاء لها في الخارج فضلا عن اجتماعها في الوجود الخارجي بل الجواب ان ماهية الزمان متصلة
غير قارة وانها لا اجزاء لها بالفعل بل بالفرض لكنها بحيث لو فرض الفعل انقسامها الى جزئين
يحكم بانهما لا يجتمعان في الوجود الخارجي على معنى انهما لو وجدا لم يكونا معا بل كان احدهما
متقدما والآخر متأخرا وهذا المعنى لا يتحقق في المقدار والجسم واندفع ايضا ما قيل من ان
اجزاء الزمان ان كانت متساوية في الماهية استحال تخصيص بعضها بالتقدم وبعضها بالتأخر
لان الامور المتساوية في الماهية يجب تساويها في اللوازم وان كانت متخالفة يجب المباينة
كان كل جزء منها منفصلا متميزا عن باقي الاجزاء فكان اجزاؤه منفصلا بالفعل بعضها عن بعض
فلم يكن الزمان متصلا واحدا بل كان مؤلفا من امور لا تقبل الانقسام اصلا لان كلا مما يفرض
فيه من الاجزاء لا بد ان تتقدم بعضها على بعض لان الغرض ان الاجزاء المتقدمة والمتأخرة متخالفة
بالماهية منفصل بعضها عن بعض بالفعل فكلما يمكن ان يفرض جزء منه كان منفصلا عن غيره
بالفعل فجميع الانقسامات التي يمكن فرضها كانت حاصلة بالفعل فيكون كل واحد من اجزائه
غير قابل للانقسام اذ لو قبل شيء منها انقساما غير حاصل بالفعل لم تكن جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة بالفعل فلا يكون اجزاؤه الا امورا غير قابلة للانقسام ولو بالفرض وحينئذ يلزم
تركب الحركة والمسافة ايضا من اجزاء لا تتجزى لان ما ذكر انما يلزم اذا كانت تلك الاجزاء
موجودة في الخارج ويكون بعضها مقتضيا للتقدم وبعضها للتأخر واما المسافة ويعنون بها

ما يكون مرصودا للحادث ان كان عرضا او هيولاه ان كان صورة او متعلقا ان كان نفسا
ومدبرها المادة بالمعنى وعدمها الموضوع ومتعلق النفس بحيث انها [illegible] الحادث قبل
وجوده ممكن لامتناع الانقلاب والامكان وجودي لما مر من الادلة وليس جوهرا لكونه اضافيا
لمعقد فيكون عرضا فيستدعي محلا موجودا لكن ليس ذلك الحادث لامتناع تقدم الشيء على
نفسه ولا امرا منفصلا عنه لانه لا معنى لقيام امكان الشيء بالامر المنفصل عنه بل متعلقا به
وهو المعني بالمادة وما يتوهم من ان امكان الشيء هو اقتدار القادر على ايجاده فيكون قائما بالقادر
فاسد لان الاقتدار وعدمه يعلل بالامكان وعدمه فيقال هذا مقدور لانه ممكن وهذا
غير مقدور لانه ممتنع ولانه لا يكون الا بالقياس الى القادر بخلاف الامكان والنقض بامكان
القديم كالواجب والمجردات لا بها لكنه والامكان لها مدفوع بان امكانها قائمة بها اذ
ليس للقديم حالة ما قبل الوجود حتى يكون هناك امكان يستدعي محلا غيره والجواب
من وجهين الاول انا لا نسلم ان المتعلق بالحادث منحصر في المادة بالمعنى المذكور لم لا يجوز
ان يكون محل امكان الحادث شيئا له تعلق بالحادث وراء تعلق الحلول او التدبير
او التصرف ولو كان تعلق الحلول علم لا يجوز ان يكون الحادث جوهرا غير جسماني حالا
في جوهر اخر كذلك ولم يقم دلالة على امتناع ذلك او عرضا قائما بجوهر غير جسماني فان علوم
العقول والنفوس بل كمالاتها القائمة بها على الاطلاق اعراض موضوعاتها ذوات
العقول والنفوس وليست باجسام ولا يمكنهم تعميم الموضوع بحيث يتناول الجسم وغيره
اذ يبطل ح ما فرعوا على هذه القاعدة من ان العقول جميع كمالاتها بالفعل لا ان يكون
بعضها بالقوة يوجب كون العقول مادية لان كل حادث لا بد له من مادة الثاني
انه ان اريد بالامكان الامكان الذاتي فلا نسلم انه وجودي [illegible] وان
اريد الامكان الاستعدادي فلا نسلم ان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن بالامكان الاستعدادي
لجواز ان يحدث من غير ان يكون هناك مادة وامور معدة لها الى وجود ذلك الحادث
ولا يكون هذا في الانقلاب [illegible] معنى الانقلاب [illegible] المنفي
عن هذا الوجه وجهان احدهما المراد الامكان الذاتي وهو محتاج الى المحل [illegible] لان
الامكان الذاتي انما هو بالقياس الى الوجود والوجود اما بالذات واما بالعرض على ما
سلف اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض وهو امكان ان يوجد لشيء شيء اخر
كالبياض للجسم والصورة للهيولى والنفس للبدن [illegible] احتياجه الى [illegible] حتى
يوجد لشيء اخر واما الامكان بالقياس الى الوجود بالذات وهو امكان وجود الشيء
في نفسه فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي يكون بحيث اذا وجد كان
موجودا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فهو كالاول في الاحتياج الى وجود
ذلك الغير [illegible] لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه
او معه وعلى كلا التقديرين يكون للحادث مادة بالمعنى المذكور وان لم يكن ذلك الشيء

مما يتعلق وجوده بالغير من موضوع او هيولى او بدن فقد لا يكون حادثا والا لكان امكانه
قبل حدوثه قائما بنفسه اذ لا علاقة له بشيء من الموضوعات حتى يقوم به وهو محال لانه معنى
والمضاف لا يمكن ان يقوم بنفسه وهذا الوجه في غاية السقوط لانه موقوف على بيان كون الامكان
موجودا في الخارج اذ لو كان امرا اعتباريا لجاز قيامه قبل حدوث الحادث بمثيره ذلك الحادث فلا
يلزم كونه قائما بنفسه ولو ثبت ذلك سقط منع كون الامكان موجودا وتم الاستدلال من غير حاجة
الى ما ذكر من التفاصيل على ان امكان وجود الشيء بالغير قائم بهذا المتعلق انما يقتضي امكان وجود ذلك
الغير لا وجوده بالفعل فقولك لو كان معدوما لامتنع كون ذلك الشيء موجودا فيه او معطلا
امتناعه في زمان كونه معدوما مم ومشروط كونه معدوما مسلم لكنه غير المبحث وثانيهما ان المراد
بالامكان الامكان الاستعدادي والدليل قائم على ثبوته لكل حادث وتقريره ان العلة التامة
للحادث لا يجوز ان يكون ذات القديم وحده او مع شرط قديم والا لزم قدم الحادث لان الحلول
دائم بدوام علته التامة بالضرورة كما في التخلف من الترجيح بلا مرجح بل لا بد من شرط حادث وحدوثه
يتوقف على شرط اخر حادث وكذا الى غير النهاية ويمتنع توقف الحادث على تلك الحوادث جملة
لامتناع التسلسل ولان مجموعها حادث [illegible] شرط اخر حادث فيكون داخلا وخارجا وهو
مح بل لا بد من حوادث متعاقبة يكون كل سابق معدا للاحق من غير اجتماع كالحركات والاوضاع
الفلكية وتحصل بحسبها للحادث حالات مقربة الى الفيضان عن العلة هي امكاناته الاستعدادية
المتفاوتة في القرب والبعد المفتقرة الى محل ليس هو نفس الحادث لتقدمه الى الفيضان عن العلة
هي امكاناته ولا امرا منفصلا عنه لما تقدم وهذا الوجه ايضا مع ابتنائه على كون الصانع القديم
موجبا بالذات اذ لو كان فاعلا بالاختيار يوجد الحادث متى تعلق ارادته القديمة التي من شانها
الترجيح والتخصيص من غير توقف على شرط حادث فاسد لانا لا نم انه تحصل بحسب تلك الحوادث
المتعاقبة للحادث حالات موجودة في الخارج يحتاج الى محل موجود فيه نعم يحصل بحسبها للحادث

قرب من الفيضان عن العلة متفاوت مراتب ذلك القرب لكن ذلك امر عقلي
لا تحقق له في الاعيان كيف وانما نسبة بين الحادث والفيضان من العلة
ولا يتصور تحقق النسبة في الاعيان بدون تحقق المنتسبين فيها والقديم لا يجوز
عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه لما امتنع استناد القديم
الى الفاعل بالاختيار فاثبت قدمه امتنع عدمه لانه اما واجب لذاته وامتناع
عدمه ظ واما ممكن مستند الى الواجب بالذات بلا واسطة او بوسايط قديمة
واياما كان يمتنع عدمه لوجوب دوام المعلول بدوام علته التامة لا يقال القديم
اذا امتنع عدمه كان واجبا لا ممكنا لانا نقول امتناع عدم الشيء بالغير لا ينافي
امكانه الذاتي فهذا لما كان الواجب فاعلا بالاختيار لا موجبا بالذات
لم يكن من معلولاته قديما ممتنع العدم وانما ذلك على راي الفلاسفة وحدوث
صفات الواجب قدم مراد او سيجي في مبحث حدوث الاجسام زيادة
كلام على هذا المقام المقصد الثاني في الماهية ولواحقها كالوحدة والكثرة ونظايرها
وهي اي لفظ الماهية مشتقة من ما هو وهو اي الماهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر ما به
يجاب عن السوال بما هو ويطلق لفظ الماهية غالبا على الامر المعقول اي الحاصل
في القوة العاقلة فلا يكون الا كليا موجودا في الذهن ومن ثم قيل لفظ الماهية يدل
على مفهوم الكلية التزاما ويطلق الذات والحقيقة غالبا عليها اي على الماهية مع اعتبار
الوجود اي الخارجي فلا يقال ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها وهذا الحكم
الاغلب اذ قد يستعمل هذه الالفاظ الثلثة بلا اعتبار فرق بينها والكلي من ثواني
المعقولات اي مفهومات هذه الالفاظ عوارض ذهنية تعرض لما صدقت

مبحث الماهية

عليها

عليها من المعقولات الاولى في المرتبة الثانية من التعقل وقد يراد بالذات
ما صدق عليه من الافراد والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد يراد بالهوية التشخص
وقد يراد بها الوجود الخارجي وحقيقة كل شيء مغايرة لما يعرض لها من الاعتبارات لازمة
كانت تلك العوارض او مفارقة كالزوجية والفردية والوجود والعدم والوحدة
والكثرة الى غير ذلك من الاعتبارات على معنى ان الامور العارضة لحقيقة شيء
لا يكون نفس ذلك الشيء المعروض ولا داخلا في حقيقته والا اي وان لم يكن كذلك
بل كانت نفس حقيقة معروضها او داخلة فيها مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة
الانسان او داخلة فيها لما صدق اي ذلك الشيء المعروض كالانسان في
شانه هذا على ما ينافيها اي على ما ينافي تلك العوارض كالكثير في شانه هذا المنافي للواحد
فان الانسان كما يكون واحدا كذلك يكون كثيرا فلو كان الوحدة نفس حقيقة الانسان
او داخلة فيها لم يكن الانسان الكثير انسانا للتنافي بين الوحدة والكثرة المعتبرة
في مفهوم الانسان ويكون الماهية مع كل عارض مقابلة لها مع ضده فاذا لوحظت الانسانية
ولوحظ معها الوحدة حصل هناك انسان واحد مقابل الانسان الملحوظ مع الكثرة
وكذا الانسان الماخوذ مع الوجود يكون مقابلا للانسان ويكون الماهية الماخوذة مع العدم
وهكذا واما اذا لوحظت الانسانية ولم يلاحظ معها شيء من الامور الزايدة العارضة
لها لم يكن هناك الا انسانية محضة لا الانسان الواحد ولا الكثير ولا الموجود
ولا المعدوم لا على معنى انها ليست متصفة بشيء منها فانها يستحيل خلوها عن المقابلات
اذ لا بد لها من اتصافها باحد من المتناقضين بل على معنى انه لا يكون المعقل بهذه

الملاحظة ان يحكم على الماهية بشيء من عوارضها بل يحتاج في هذا الحكم الى ان يلاحظ
امرا آخر لم يكن ملحوظا في تلك الحالة فيظهر ان تلك العوارض ليست للماهية
في حد ذاتها فليست نفسها ولا داخلة فيها والا لما احتاج الى ملاحظة اخرى
وهذا معنى قوله وهي من حيث هي ليست الا هي ولو سئل بطرفي النقيضين
وقيل الانسانية من حيث هي انسانية اي في ذاتها هل الف او ليست
بالف اي هل شيء من تلك العوارض وليست شيء منها فالجواب السلب
لكل شيء من تلك العوارض بذكر حرف السلب قبل الحيثية لا بعدها اي يجب
ان يقال ان الانسان ليس من حيث هو انسان بالف ولا بشيء من الاشياء
ولا يقال ان الانسان من حيث هو انسان شيء هو لا الف وذلك
وانما قال بطرفي النقيض اذ هناك يستحق الجواب قطعا باختيار احد شقي
الترديد واما اذا سئل بالترديد بين الايجاب المحصل والمعدول
كان يقال هل الانسان الف او لا الف فلا يستحق الجواب وان
اجيب يجاب بسلب شقي الترديد معا فيقال لا هذا ولا ذاك بالمعنى الذي
مر عرفته واذا عرفت هذا فاعلم ان للماهية بالقياس الى تلك العوارض اعتبارات
ثلثة احدها ان تؤخذ بشرط مقارنتها شيئا وتسمى الماهية المخلوطة والماهية
بشرط شيء وقد تؤخذ بشرط ان لا يقارنها

تم متن العوارض

[illegible]

شيء من العوارض ويسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وقد تؤخذ لا بشرط المقارنة ولا عدمها وتسمى
المطلقة والماهية لا بشرط شيء فالمجرد والمخلوطة قسمان متباينان تحت المطلقة وتوهم بعض الناس
ان القوم جعلوا الماهية قسمة على نحو الاقسام المطلقة فتمسك بذلك في تجويز كون الشيء قسما
من نفسه [illegible] ان الماهية المطلقة نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة وسماه المقسم [illegible]
[illegible] من ان القوم [illegible] كل شيء [illegible] من الاعتبارات
[illegible] الماهية [illegible] كل عوارضها [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] ان يكون اخص منه مطلقا [illegible] من ان الحيوان
[illegible] الابيض والاسود مع ان كل واحد منهما اعم من الحيوان من وجه كلام ظاهري لان
[illegible] الحيوان هو الحيوان الابيض والحيوان الاسود وكل
واحد من هذين [illegible] اخص مطلقا من الحيوان [illegible] ان [illegible] تلك الاعتبارات
واحكامها [illegible] وقد توجد الماهية مجردة عنها [illegible] الماهية المجردة لكن لا [illegible]
[illegible] هذا [illegible] لكان زائدا ولا يكون محمولا [illegible] وذلك
[illegible] لان الماهية المجردة عنها [illegible] هو الماهية بشرط لا شيء من [illegible]
[illegible] وغلط [illegible] الاصطلاح [illegible] الاجزاء المحمولة للماهية
[illegible] فان الحيوان مثلا [illegible] بشرط شيء
[illegible] من الواحد [illegible] بشرط لا شيء فيكون [illegible] بشرط شيء فيكون
محمولا عليه [illegible] بشرط شيء ان يوجد بشرط شيء كان [illegible]
[illegible] ان يوجد بشرط [illegible]
الحيوان [illegible] ولا يتحصل الا [illegible]
[illegible] من حيث انه [illegible]
[illegible] بشرط شيء [illegible] بشرط شيء هو عين النوع
[illegible] بشرط [illegible] عين الانسان وبشرط [illegible] عين الفرس وهكذا [illegible]
اخذه [illegible] بشرط لا شيء انه يكون مجردا عن كل شيء [illegible] الماهية المجردة [illegible]
يوجد من حيث انه [illegible] خارج عنه وقد [illegible] وهذا الاعتبار
يكون [illegible] من حيث انه [illegible] لا يكون محمولا عليه [illegible]
ان [illegible] فعلى ذلك [illegible] الحيوان بشرط لا شيء [illegible]
[illegible] من هذين الاعتبارين [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] بشرط شيء [illegible] من حيث هو [illegible]
بشرط لا شيء [illegible] من حيث هو [illegible] خارج عنه واما [illegible] الحيوان لا
بشرط شيء من حيث [illegible] من حيث هو [illegible]
ليس [illegible] من حيث هو [illegible] ولا من حيث انه خارج عنه [illegible]
[illegible] من حيث هو [illegible] لكل واحد من الاعتبارين ويكون محمولا على الانواع
المندرجة تحته وقس على ذلك حال الناطق وكذا حال غيرهما من الاجزاء المحمولة للماهيات

جمع [illegible]

[illegible] العوارض [illegible]
[illegible] المهملة [illegible]

لا الاسود [illegible]
[illegible]
[illegible]

جمع

ان

هو

حتى

واذا بحثت بالتمويه يمكن تكلف ان قوله مجردة عما معها ما عداها هو معنى الماهية بشرط لا شيء
بالاصطلاح الاول وقوله بحيث لو انضم اليها الخ هو معناها بالاصطلاح الثاني وبين
الاصطلاحين بون بعيد لا يخفى المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور
فيها هو الانضمام فرضا الا ان يقول لم يرد ان مجرد الفرض يغني عن الانضمام اذ
لا فائدة في اعتبار فرض الانضمام بدون اعتبار الانضمام الحالي فلم لا يحمل قوله
مجردة عما معها على المعنى الثاني ولا يحمل قوله بحيث لو انضم اليها الخ بيانا وتفسيرا له قال
ابن سينا ان الماهية قد توجد بشرط لا شيء بان يتصور معناها بشرط ان يكون ذلك المعنى
وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون المعنى الاول مقولا على ذلك المجموع
وعلى هذا لا يلزم الخلط بين الاصطلاحين لا يا قوله لا ليستقيم في قوله ولا توجد
الا في الاذهان لان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى الثاني لا خلاف لاحد في امكان وجودها
فيها وخارجا كما لا خلاف في امتناع وجودها بالمعنى الاول خارجا لان الوجود الخارجي
من العوارض وكذا التشخص فلو وجدت لزم اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة انما
الخلاف في امكان وجودها ذهنا فقال بعضهم يمتنع وجودها في الذهن ايضا لان الكون
في الذهن ايضا من العوارض وقال بعضهم يجوز في الذهن اذا اتحدت بالتجرد عن العوارض
الخارجية لان الكون في الذهن من العوارض الذهنية وفيه بحث لانه ان اراد بالعوارض
الخارجية ما يلحق الامور الحاصلة في الاعيان وبالذهنية ما يلحق الامور القائمة بالاذهان لا يثبت
امتناع وجود المجرد في الخارج لان الكون في الخارج ايضا من العوارض الذهنية بهذا
المعنى على ما يشهد به تحت الوجود وان اراد بالعوارض الخارجية ما يوصفها بحسب نفس الامر
وبالذهنية ما يجعلها الذهن متصفا بها وان لم يوصفها به في نفس الامر ان يكون كذلك بحسب نفس الامر
لزم امتناع وجود المجرد في الذهن ايضا لان الكون في الذهن ايضا من العوارض الخارجية
بهذا المعنى والحق ما اختاره المحقق لان الذهن يمكنه تصور كل شيء حتى عدم نفسه ولا عجز في
التصورات اصلا فلا يمتنع ان يعقل الذهن الماهية المجردة عن جميع اللواحق الخارجية والذهنية
بان يعتبرها مجردة عنها ويلاحظها كذلك وان كانت بحسب نفس الامر متصفة ببعضها الا
ترى انه يمكن الحكم على المجرد مطلقا باستحالة الوجود الخارجي ولا حكم على شيء الا بعد تصوره
فلا يمنع ما قيل من ان الكون في الذهن ايضا من العوارض فلو وجدت في الذهن لزم
اقترانها بالعوارض فلم يكن مجردة لان ذلك الاقتران انما هو بحسب نفس الامر لا بحسب التصور
والوجود الذهني والتجرد انما هو بحسب التصور والوجود الذهني لا بحسب نفس الامر فانه لا يأبى ان
يكون تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الوجود الذهني والتصور ولا فساد
في ذلك كما ان المعدوم المطلق متصوره الذهن فيصير موجودا بحسب نفس الامر مع انه معدوم
بحسب الفرض العقلي من غير تشديد وعدم تحقيق ذلك واورد واعترض بان حاصل ما ذكرتم
ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل
قد يتصورها مجردة تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابقه فيصدق ان كل ما يوجد
في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن وذلك

مدعاه

مدعاه ما واجب بانه لا يمتنع المجرد الا انا نعتبره العقل كذلك ورد بانه لا يمتنع في وجوده
في الخارج ايضا بان يكون مقرونا بالعوارض والمشخصات ويعتبره العقل مجردا عن ذلك
فصار الحاصل انه ان اريد بالمجرد ما لا يكون في نفسه مقرونا بشيء من العوارض امتنع وجوده في الخارج
والذهن جميعا وان اريد ما يعتبره العقل كذلك جاز وجوده فيهما وايضا اذا كان معنى المجرد
ما ذكرتم لا يصح في قوله ان تلك الماهية مخلوطة بحسب نفس الامر ومجردة بحسب الفرض لان
تلك الماهية على هذا التقرير توجد وتكون مجردة بحسب نفس الامر ويندفع التحقيق الذي ذكره
والجواب انه لا يمتنع الموجود في الذهن الا ما يتصوره العقل اعم من ان يكون ذلك
التصور مطابقا للواقع ام لا فنحن لا ندعي سوى ان المجرد قد يكون متصورا للعقل
موجودا له واما ان ذلك الفرض مطابق للواقع فنحن لا ندعيه بل نعترف بان ذلك
خلاف الواقع ثم قال وقد يوجد لا بشرط شيء اشارة الى الماهية المطلقة وهو كلي طبيعي
المفهوم ان يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فيه هو الجزئي كزيد وهذا الفرس وان لم يمنع
فهو الكلي كالانسان فانه مفهوم مشترك بين افراده اي يقال لكل واحد منها انه هو والمانع
المنع نفس التصور ليخرج بعض اقسام الكلي من حد الجزئي ويدخل في حد الكلي كمفهوم واجب
الوجود اذ لو قيل الجزئي ما يمتنع فيه الشركة بنا دخلت الامتناع بحسب نفس الامر فيقال الكلية
اذا اقترنت بالاشتراك امتنع وجودها في الخارج للموجودات الخارجية والالزم اتصاف ذات
واحدة بصفات متضادة في زمان واحد بأوصاف متقابلة ومنهم من جوز بكون الكلي عارضة
في الخارج للموجودات الخارجية وزعم ان امتناع اجتماع المتقابلات انما هو في الذات الواحدة الشخصية
دون الذات الواحدة النوعية او الجنسية وقال فالطبيعة الانسانية مثلا موجودة في الخارج وكل
من افرادها وهي في كل فرد منها موجودة لتشخص معين وليس المشترك بين تلك الافراد
مجموع الموصوف والعارض فما يلزم اشتراك شخص واحد بعينه بين امور كثيرة بل المشترك هو
الموصوف وحده ولا استحالة فيه ورد عليه بان كل موجود في الخارج له بحيث اذا نظر اليه
في نفسه مع قطع النظر عن غيره كان متعينا في ذاته غير قابل للاشتراك فيه وبذلك فلو كانت
الطبيعة الانسانية موجودة في الخارج لكانت مع قطع النظر عما يعرضها في الخارج متعينة في ذاتها
غير قابلة للاشتراك فيها فلا يتصور كونها موجودة في الخارج ومشتركة بين افراد كثيرة والكلية
يعني الاشتراك يمتنع عروضها للصور العقلية ايضا فان كل واحدة منها صورة جزئية في نفس جزئية
فامتنع اشتراكها الا ترى ان الصورة الموجودة في ذهن زيد مثلا يمتنع ان يكون بعينها موجودة
في ذهن عمرو فمن ثم تعرض للصور العقلية كونها كلية بمعنى المطابقة وهي مطابقة الصور
الذهنية بما يخصوصيته لا يكون لسائر الصور العقلية في ما اذا تعقلنا زيدا مثلا حصل في اذهاننا
اثر يسمى ذلك الاثر هو بعينه الاثر الذي يحصل فيه اذا تعقلنا عمرا ومساويا مع المطابقة
يكون انه لا يحصل من تعقل كل واحد منهما اثر متجدد فاذا ادركنا زيدا اولا ثم عمرا
ثانيا لا يحصل منه في ادراكنا الصورة الانسانية المجردة عن اللواحق واذا رايت بعد ذلك
عمرا او بكرا [illegible] العالم يحصل منه صورة اخرى في العقل ولو انعكس الامر والرؤية كان
حصول تلك الصورة من عمرو دون زيد واستوضح ما اشير اليه من خاتم منقوش فانه واحد
بانه اذا طبعت واحد منها على شمع ارتسم فيها ذلك النقش فان ضربت عليها خاتما اخر ثانيا

السمع منقش آخر ولو سلم أن السمع هو الذي ضرب عليها أو لما كان الأثر الحاصل في السمع
هو ذلك النقش بعينه لا محالة كما أن الصورة العقلية مطابقة لكل من الكثيرين
كذلك كل واحد منها مطابق لتلك الصورة ولما تطابقها تلك الصورة ضرورة أن التطابق
إنما يكون بين شيئين فكل واحد منها يجب أن يكون كليا لا يقال إن الكلية هي مطابقة
الصورة العقلية لأمور كثيرة لا المطابقة مطلقا ولعل السر في ذلك أن الأمور الخارجية ذوات
متأصلة بخلاف الصور العقلية فإنها كالأظلال المنتقشة للأشباح لأنا نقول وإن كان هذا المعنى
معتبرا في مفهوم الكلية هي مطابقة الصورة العقلية للأمور الكثيرة سواء كانت خارجية أو ذهنية
دون مطابقة الأمور الخارجية لها فإن مثل الصورة الحاصلة من زيد مثلا في ذهن واحد
من الطائفة الذين تصوروه مطابقة لباقي الصور الحاصلة في أذهان غيره ضرورة أن
الأشياء المطابقة لشيء واحد متطابقة فيلزم أن يكون تلك الصورة كلية فلئن قيل إن الكلية
هي مطابقة الصور العقلية لكثيرين هي أظلال لها ومنتقش لأشباحها فإن الصور الإدراكية
تكون أظلالا إما للأمور الخارجية أو لصور أخرى ذهنية ومن البين أن الصور الحاصلة
في أذهان تلك الطائفة ليس بعضها فرعا لبعض بل كلها أظلال لأمر واحد خارجي هو
زيد قلنا هذا كلامه وحاصله أن الكلية لا يصح تعريفها بالاشتراك إذ لو فرض [illegible] يمكن عروضها
للأمور الخارجية لامتناع اتصاف ذات واحدة بالأمور المتباينة ولا للصور العقلية
لكون كل واحد منها صورة جزئية في نفس جزئية فيجب تعريفها بالمطابقة بالمعنى المذكور أي
تعرض للصور العقلية بحيثية أولى وفيه ضعف لأن المنطقيين بأسرهم قسموا
المفهوم إلى الكلي والجزئي ومعروض الكلية هو المعلوم دون الصور العقلية التي هي العلوم
ودون الموجودات الخارجية التي هي الأشخاص فإنا إذا تصورنا زيدا مثلا وحصل في أذهاننا
مفهوم الحيوان مثلا كان هناك أمور ثلاثة زيد وهو شخص موجود في الخارج لا يمكن أن
يوصف بالكلية والصورة العقلية لمفهوم الحيوان وهي أيضا لا تتصف بالكلية لأنها
صورة جزئية في نفس جزئية كما عرفه هذا القائل ومفهوم الحيوان وهو غير صورته
العقلية لأنه معلوم لا علم وصورته العقلية علم لا معلوم وهو الموصوف بالكلية والاشتراك
بين كثيرين بمعنى حمله عليها إنما نظر إلى امتناع عروض الاشتراك بين كثيرين للموجودات
الخارجية وكذا للصورة العقلية لا يدل على عدم صحة تعريف الكلية بالاشتراك وإنما كان يدل
لو كان الموصوف بالكلية أحد هذين وليس كذلك وما ذكر من أن الكلية بمعنى
المطابقة تعرض للصور العقلية مع أنها صورة جزئية في نفس جزئية يستلزم أن يكون
أمر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا أيضا فلا يكون مفهوما الكلية والجزئية متقابلين
وذلك خلاف ما قال به أحد ولو استدل على عدم صحة تعريف الكلية بالمطابقة بالمعنى المذكور
بأن المطابقة بهذا المعنى تعرض للصور العقلية والكلية لا يمكن عروضها لتلك الصور
لكونها جزئية حالة في نفس جزئية لكان صوابا موجود في الخارج [illegible] أن ما صدق
عليه أنه الشخص موجود في الخارج [illegible] ما هو شخص مذهب من قال بوجود الطبائع
في الأعيان وهو جزء من الأشخاص لأن الشخص عبارة عن مجموع الماهية والتشخص ونسبة
الماهية إلى التشخص نسبة الجنس إلى الفصل هذا وقد استدل على وجود الماهية

لا بشرط شيء بأنه جزء من الشخص الموجود في الخارج فإن الحيوان مثلا جزء من هذا الحيوان الموجود
في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود فيه واعترض عليه بأنه إن أريد أن الحيوان جزء للشخص
الخارجي فهو ممنوع بل هو أول المسألة وإن أريد أنه جزء له في العقل فهو مسلم لكن الأجزاء العقلية للموجودات
الخارجية لا يجب أن يكون موجودة في الخارج ألا يرى أن العمى جزء لهذا الأعمى الموجود في الخارج
مع أنه ليس بموجود فيه وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف إليه هذا الكلام إنما يلائم
حال الماهية لا بشرط شيء بالاصطلاح الآخر الذي سبق ذكره والكلية العارضة للماهية يقال
لها كلي منطقي لأن المنطقي إنما يبحث عن الكلي من حيث هو كلي من غير أن ينظر إلى طبيعة
من الطبائع ويقال للمركب من العارض والمعروض كلي عقلي وهما أي الكلي العقلي والمنطقي
وهما نوع من المعقولات الثانية أما الكلي المنطقي فقد سبق بيان ذلك فيه وأما الكلي العقلي
فلتركبه منه فقد [illegible] الكلي الطبيعي والمنطقي والعقلي اعتبارات [illegible] في كل جهة
معقولة ومنها بسيط وهي ما لا جزء له ومنها مركب وهي ما له جزء وهما موجودان ضرورة
دعوى الضرورة في وجود الماهية المركبة ظاهرة فإن وجود الإنسان والبيت والبلد
وأمثالها من المركبات ضروري وكذلك تركبها أيضا ضروري معلوم بالضرورة وأما
وجود الماهية البسيطة فدعوى الضرورة فيه محل تأمل وقد يستدل عليه بأن المركب لا بد
وأن ينتهي في التحليل إلى البسيط لأن كل كثرة وإن كانت غير متناهية لا بد فيها من الواحد
لأنه مبدؤها فلو لم يكن الواحد لم يكن الكثير لامتناع مبدئه لا يقال إن أردت بالواحد
ما هو واحد من جهة فمسلم لكن لا يلزم منه من الواحد لجواز أن يكون كل واحد من أجزاء
الكثرة مركبا من آحاد كل واحد منها مركب من آحاد أخر كذلك وهكذا إلى غير النهاية وإن
أردت به ما هو أعم من الواحد الحقيقي والاعتباري فذلك مسلم لكن لا يلزم منه [illegible] إذ لا يلزم
من انتهاء المركب إلى البسيط والبسيط إلا ما يقول لا معنى للكثرة الحقيقية إلا المتألف
من الآحاد الحقيقية وأما الواحد المركب فما لا يمكن أن يكون واحدا [illegible] أن يعرض الكثرة
لكنه في الحقيقة كثرة في نفسه فالكثرة المركبة من تلك الآحاد الاعتبارية مركبة من كثرات
حقيقية فلا بد هناك من آحاد حقيقية وإلا لزم تحقق كثرات حقيقية من غير أن يتحقق
هناك آحاد أصلا وهو محال بديهة وقد يقسمان أي البسائط والمركب اعتبارا بأن لا وجود
لهما في الخارج متباينان لا يصدقان على شيء أصلا ولا يرتفعان لأن كون الشيء ذا
جزء وعدم كونه ذا جزء متقابلان تقابل السلب والإيجاب وقد يتقابلان بمعنى
قد يعتبران على وجه يكونان متضايفين فإن البسائط قد تطلق على كون شيء جزءا
من شيء آخر والمركب على كون شيء كلا لشيء آخر فيتعاكسان في العموم والخصوص
مع اعتبارهما بالمعنى يعني أن البسيط والمركب الإضافيين إذا اعتبرا وقيسا بما مضى
من البسيط والمركب الحقيقيين البسيط بالبسيط والمركب بالمركب يتعاكسان في العموم
والخصوص أي يكون البسيط الإضافي أعم مطلقا من البسيط الحقيقي لأن كل ما لا جزء
له يصدق عليه أنه جزء لمركب منه ومن غيره وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق أنه لا جزء له.

لجواز ان يكون جزء شيء واحد فاعكس النسبة بين المركب الاضافي والحقيقي فان المركب الاضافي
اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا
اضافيا لجواز ان لا يعتبر اضافته الى جزئه وفيه نظر لان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا
اضافيا مع ان له جزء النسبة والبسيط الحقيقي يكون اضافيا النسبة مع انه لا يكون جزءا من شيء
فضلا عن اعتباره وكذا [illegible] بل النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما في بسيط
حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا تركيب
فيه كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم للحيوان وبين المركبين مساواة
ان لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا
بالقياس الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلق ان اشترط ذلك لان كل مركب بالقياس الى
جزئه فهو مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة الى جزئه فيكون اعم
مطلقا من الاضافي وكما تمس الحاجة في المركب الى جاعل فكذا في البسيط تمس الحاجة الى جاعل
اختلفوا في الماهية الممكنة هل هي مجعولة بجعل جاعل ام لا على اقوال ثلاثة الاول ما اختاره
المحقق وهو انها كلها مجعولة بجعل الجاعل سواء كانت مركبة او بسيطة وذلك لان المحوج الى
تأثير الجاعل هو الامكان العارض للمركبات والبسائط فكلها محتاجة الى جعل الجاعل
ثم الاثر الحاصل في الخارج من جعل الجاعل اي تأثير الجاعل هو ذات الممكن لا وجوده خلافا لمن
قال ماهيات الممكنات مجعولة بجعل الجاعل دون وجوداتها الثاني انها غير مجعولة مطلقا مركبة
كانت او بسيطة اذ لو كانت الانسانية مثلا بجعل الجاعل لم تكن الانسانية عند عدم جعل الجاعل
انسانية وسلب الشيء عن نفسه [illegible] مدفوع اما الاول فاستحالته فان المعدوم في الخارج
مسلوب عن نفسه اما الثاني فهو الايجاب العدولي وحاصله ان عند عدم الجعل يرتفع الماهية
الانسانية عن الخارج رأسا فلا يصدق عليها حكم ايجابي بل يصدق سلب جميع الاشياء رأسا
حتى سلبه نفسها عنها بحسب الخارج لانها تقرر في الخارج مع الانسانية حتى يلزم صدق
قولنا الانسان ليس بانسان [illegible] هو هذا الكلي لا الاول الثالث ان المركب مجعول بخلاف البسيط
اذ لو كان البسيط مجعولا لكان ممكنا لان المجعولية فرع الاحتياج الى المؤثر والاحتياج الى المؤثر
فرع الامكان لكن الامكان نسبة بين الاثنينية فيلزم ان يكون في البسيط اثنينية فلا يكون
البسيط بسيطا هف والجواب ان الامكان نسبة بين الماهية ووجودها لا بين اجزاء
الماهية حتى يتعين انتفاؤه فيها قال صاحب المواقف ان هذه المسئلة من المداحض [illegible]
وكون تثبت اقدامك باشارة خفية الى تحرير محل النزاع ومنشأ المذاهب وهي ان الحكماء
لما اثبتوا الوجود الذهني رأوا عوارض الماهيات على اقسام قسم يلحق الماهية من حيث هي
اي وجود وجدت كالزوجية للاربعة وقسم يلحقها باعتبار وجودها الخارجي كالتناهي للجسم
وقسم يلحقها باعتبار وجودها الذهني وهو الذي يسمى معقولا ثانيا كالذاتية والعرضية
فنبهوا على انه لم يرد ان الماهيات غير مجعولة على ان المجعولية من عوارض الوجود الخارجي لا من عوارض
الماهية واراد بالمجعولية الاحتياج الى الفاعل وقال بعضهم ومرادنا بالمجعولية الاحتياج

بان لا يعتبر جزءا من شيء اصلا
فالقول بان المركب الحقيقي
قد لا يكون اضافيا صح

الى الغير سواء كان فاعلا موجدا او جزءا مقوما انما يلحق الماهية المركبة لذاتها مع قطع النظر عن وجودها
فان الاحتياج الى جزئها الداخل فيها انما يلحقها بعد ملاحظة مفهومها من حيث هو هو فاذا وجدت الماهية
المركبة كانت متصفة بالاحتياج الى الغير بخلاف البسيطة اذ ليس لها هذا الاحتياج اللازم للماهية وان
اشتركتا في الاحتياج اللازم للوجود واراد وا بعدم الامكان لا يعرض للبسيط اذ ليس فيه شائبة
ان الاحتياج العارض للماهية المركبة في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها لا يتصور ثبوته
للماهية البسيطة وهذا ايضا كلام حق لا شبهة فيه وقال بعضهم الماهيات كلها بسيطها ومركبها
مجعولة ومرادهم ان الاحتياج عارض لها اعم من ان يكون في حد نفس الماهية او بحسب الوجود
وهذا ايضا كلام صدق لا شك فيه وقال بعض المحققين فيه بحث لان البحث عما يلحق
الشيء من لوازمها من حيث هي او من لوازم ماهياتها الوجود الخارجي او الذهني جار في كثير
من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كان الماهية الممكنة محتاجة
الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك محتاجة اليه في وجودها الذهني فالمجعولية بمعنى الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة بهذا الاحتياج سواء
كان اتصافها به عينيا او عرضيا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج الى الفاعل في الوجود الخارجي
كان الكلام صحيحا والتحديد تكلفا والعجب من ذلك ما قاله الامام الرازي رحمه الله من ان معنى قولهم ان
الماهية غير مجعولة ان المجعولية ليست نفس الماهية ولا داخلة فيها على قياس ما قيل من ان الماهية لا واحدة
ولا كثيرة والصواب ان يقال معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة ان الماهية ليست مجعولة بل هي
مجعولة باعتبار وجودها فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوما سواها
لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون
احدهما مجعولا والاخرى مجعولا اليها وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود
وجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى جعل اتصافها
موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ
صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وان لم يجعل اتصافه به موجودا ثابتا في الخارج
فليست الماهيات في انفسها مجعولة ولا وجوداتها في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها
موجودة مجعولة وهذا المعنى فالاشبه ان يجعل فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات
بالمعنى الذي ذكرناه اولا وبين اثباتها لها بمعنى اخر من انه الحق الذي لا يتوهم [illegible] بالقول
بنفي المجعولية مطلقا وباثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا حملا على ما صورناه ومن ذهب الى
ان المركبات مجعولة دون البسائط فان اراد بالمجعولية احد المعنيين المذكورين فالفرق
تحكم لان المجعولية بمعنى جعل الماهية تلك الماهية منتفية عنهما جميعا وبمعنى جعل الماهية موجودة ثابتة
لهما معا وان ارادوا كما هو الظاهر من كلامهم ان ماهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر
عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج [illegible] حاجة الى جاعل يجعلها
في نفسها بضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فهو
والمركب مشتركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب الماهية
ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجوده دون البسيط كان

هذا ابتنا على ما لا ريب فيه وسوف يجيء ان توهم الامكان لا يعرض للبسيط لم يرد واه امكانه بالقياس
الى وجوده لظهور بطلانه اذ الكلام في الماهيات الممكنة دون الواجب والممتنع والصا الوجه في هذا
بيان — الامكان عن البسيط بما ذكر لا ينفي عنه الوجوب والامتناع ايضا لانهما ايضا كالامكان بل الادوا
به حاجة بعددا به لكان المركب وفي ستدفع الجواب عنه بما ذكر من ان عروض الامكان
على التامل — للبسيط لا يقتضي انتفاء عدد حاجته انتهى كلامه اقول ولا يخفى على المتامل ان ما ذكر من
التوفيق بين القولين الاولين اعني في المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلام في لا شبهة فيه
وقد اشكل تعيين حاجة الممكن الى المؤثر لكن توجيه القول الثالث على ما ذكره وذلك
السيد الذي كان قد ذهب عنه او تحصيله ان الحاجة الى الفاعل من لوازم ماهية المركب
دون البسيط فانها بالنسبة اليه من لوازم الوجود دون الماهية فليتامل وبهما اي المركب والبسيط
قد يتوهمان بانقسامها اي لا يتوهمان في تنوعهما الى محل يتوهمان ... لا ان لهما اقساما بانقسامهما كما ان لها
فيما احصيناه فيهما وقد يتصوران في تنوعهما الى المحل فهما اي اقسام اربعة بسيط عام بنفسه
كالواجب تع وبسيط عام بغيره كالنقطة ومركب عام بنفسه كالجسم ومركب عام بغيره كالسواد
والمركب تركب عما يتقدم وجوده او عدما بالقياس الى الذهن والخارج يع ان اجزاءه المهيه تتقدم
عليها بحسب الوجودين الذهني والخارجي فان وجود البيت في الخارج يستلزم وجود الجدار
والسقف فيه وكذا وجوده في الذهن يستلزم وجودهما فيه وبحسب العدمين ايضا فان عدم
البيت في الخارج مستلزم عدم الجدار والسقف فيه وكذا عدمه في الذهن مستلزم عدم احدهما
فيه لكن تقدم السابق على عدم الاجزاء على الماهية بحسب الوجود وتقدمها عليها بحسب العدم فرق بين
وهو ان احد هذا ان التقدم بحسب الوجود يختص بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما
هو بالنسبة الى شيء من الاجزاء فان وجود البيت مستلزم وجود كل من الجدار والسقف وعدمه
تام — انما يستلزم عدم احدهما ايا كان وايضا ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع والتقدم بحسب العدم
تقدم بالعلية فان وجود كل من الجدار والسقف علة ناقصة لوجود البيت وعدم احدهما
تام — ايا كان علة تامة لعدمه فان قيل يلزم من ذلك ان يكون للشيء الواحد بعينه وهو عدم الكل
السقف المعين مثلا علل تامة متعددة اجزاءه اذ عدم الجدار علة ... وكذا علة تامة لعدم البيت
لكان عدم السقف ايضا علة تامة له وهم صرحوا باستحالة توارد علل تامة على معلول واحد
بالشخص قلت الجواب اما اولا فلان على ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون له علل تامة مجتمعة او
متعاقبة للامتناع واما العلل التامة التي يستحيل اجتماعها فلا برهان على استحالتها ثم ان كل واحد
اعدام — من عدم الاجزاء علة تامة لعدم المركب بشرط تقدمه على سائر الاعدام الاخر فاذا عدم جزء
من المركب ... ولم يعدم في ذلك الزمان ولا قبله جزء آخر منه كان ذلك العدم مع هذا الشرط
علة تامة لعدم المركب واذا عدم جزء آخر منه في ذلك الزمان لم يكن شيء من هذين العدمين علة تامة
بل — لعدم المركب لفقدان الشرط ومجموعهما علة تامة له بشرط تقدمه زمانا على اعدام الاجزاء الاخر بعده
على ما مر هذا غير ما ... فيه فلا يمكن اجتماعهما فظهر من ذلك انه اذا عدم المركب بعدم
جزء منه لم يمكن ان يعدم بعدم جزء آخر بعده وهذا الاشكال ليس مخصوصا باعدام الاجزاء
اعدام جزء — بل جار في سائر العلل الناقصة كعدم الفاعل وعدم الغاية وعدم الشرط فان كل واحد منها

ايضا

ايضا علة تامة لعدم المعلول ووجه التنقيض ما نبهت عليه وهو ان بعدم الاجزاء على الماهية على النفي
للاجزاء عن السبب الجديد لان الاجزاء لما كان متقدما على الكل فمتى تحصل الكل فلابد ان تحصل الاجزاء
اولا فاستحال عند تحصل الكل احتياجها الى سبب جديد تحصيلا لامتناع تحصيل الحاصل فيما عساه الذهن
بين وما عساه الخارج على ... ان الغني عن السبب الجديد ان اعتبر الاجزاء بحسب الوجود الذهني سمي
بالذاتيات بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي سمي الاجزاء الغني فيحصل للاجزاء خواص ثلث واحدها
وهي التقدم بحسب الوجود الذهني والخارجي معا كالمثلث اي خاصة مساوية للاجزاء فان كل جزء متقدم
على الكل وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزؤه فان قيل ان اريد بالتقدم التقدم في الوجودين
جميعا على ما هو ظاهر عبارة المتن منعنا لان اجزاء الذهني كالجنس والفصل لا يتقدم في الوجود الخارجي
والا امتنع الحمل وان اريد ان اجزاء الذهنية يتقدم بالوجود الذهني والاجزاء الخارجية يتقدم بالوجود
قلنا — الخارجي على ما ذكر فالعلة الفاعلة للشيء متقدمة عليه في الخارج ان كانت علة له في الخارج وفي
الذهن ان كانت في الذهن فهذه الخاصة لا تكون مساوية للاجزاء لصدقها على العلة الفاعلة ايضا
اقول ... الا ان مراده هو الاول على ما صرح به الامام لكن معناه ان الاجزاء متقدم على الكل في الوجودين
جميعا ان كان فيهما متغايرة في الوجودين ... وذلك ان الاجزاء الاحد ان يكون مغايرا للكل بحسب
العقل والوجود الذهني فان كان مع ذلك مغايرا له بحسب الوجود الخارجي ايضا وذلك اذا
كان جزءا غير محمول وجب تقدمه بحسب الوجودين جميعا كما ذكره من مثال البيت وان لم يكن مغايرا له
بحسب الوجود الخارجي وذلك اذا كان من الاجزاء المحمولة فانها عين الكل بحسب الخارج لم يتصور
له تقدم بحسب الخارج وانما يكون تقدمه بحسب الوجود الذهني فقط لكنه بحيث لو كان له وجود خارجي
مغاير لوجود الكل في الخارج وجب ان يكون متقدما عليه في الوجود الخارجي ايضا فالمعنى ان التقدم
بحسب الوجودين على تقدير المغايرة بحسبهما خاصة مساوية للاجزاء لا توجد في العلة الفاعلة لان العلة
الفاعلة للشيء ان كانت علة له في الخارج لا تتقدم عليه في الوجود الذهني وان كانت علة له في
الذهن لا تتقدم عليه في الوجود الخارجي فان قيل لما ان ... ان مراده هو المعنى الثاني اعني ان
الاجزاء الذهنية يتقدم بالوجود الذهني والاجزاء الخارجية يتقدم بالوجود الخارجي ولا يرد النقض بالعلة
لا نم — الفاعلة للشيء لانها لا تصدق عليها انها متقدمة عليه بالوجود الذهني ان كانت علة له في الوجود
بيان — الذهني فان الفاعل لوجود الصورة في الذهن ... هو المبدأ الفياض ومقدمات الدليل
انما هي معدات لفيضانها منه وقد يحصل لنا معلومات كثيرة لا يخطر ببالنا المبدأ الفياض
بالعلة المعدة — قلنا لا ان ... النقض بالمعدة اذ قد يصدق عليها انها تتقدم بالوجود
الخارجي وبعدها بالوجود الذهني ان كانت علة معدة بحسب الوجود الذهني كمقدمات
الدليل والثاني اعني ... على الخاصة الاولى
فان الاجزاء لما كان متقدما على الكل بحسب الوجود الذهني والخارجي لزم من الاول اعني تقدمه
بحسب الوجود الذهني استغناؤه عن الوسط في التصديق بمعنى ان فهم العقل بثبوت
الاجزاء للماهية لا يتوقف على ملاحظة واسطة واكتساب ... بل يكفي ... وسلب
سلبه عنها مجرد تصورهما ومن الثاني اعني من تقدمه بحسب الوجود الخارجي الاستغناء عن الواسطة
في الثبوت بمعنى ان حصول اجزاء المركب كالجدار للبيت واللون للسواد لا يحصل بسبب
جديد فظهر ان للاجزاء خواص ثلث الثانية الاستغناء عن الوسط في التصديق بمعنى

الاولى التقدم بحسب الوجودين وهي خاصة ... لا تصدق على شيء من العوارض

بل يجوز حصول المهية

وجوب الاثبات والمناسع السلب لمجرد اخطار الماهية والجزء بالبال وهذه خاصة اضافية لا حقيقية لصدقها على اللوازم البينة بالمعنى الاعم ان اشترط اخطارهما والاخص ان اكتفى بتصور المهية والثالثة الاستغناء عن الوسط في الثبوت وهي ايضا اضافية لا حقيقية لصدقها على لوازم المهية سواء كان الجزم بثبوتها لها محتاجا الى وسط كتساوي الزوايا الثلث للقائمتين بالنسبة الى المثلث فانه لازم له وثبوته له بلا وسط او غير محتاج كالانقسام بالمتساويين للاربعة ثم المركب قد يكون اعتباريا بان يكون هناك عدة امور يعتبرها العقل امرا واحدا وان لم يكن واحدا في الحقيقة وربما يضع بازائها اسما كالعشرة من الاحاد والعسكر من الافراد ولا يلزم منه احتياج بعض الاجزاء الى البعض فان قيل ان اريد عدم الاحتياج اصلا فبتلك فان احتياج الهيئة الاجتماعية الى الاجزاء المادية لازم قطعا وان اريد الاحتياج مما من الاجزاء المادية فذلك ليس بلازم في المركب الحقيقي ايضا كالبسائط العنصرية للمركبات المعدنية قلنا قلب المراد الاول والصور الاجتماعية في المركبات الاعتبارية محض اعتبار العقل لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العسكر في الخارج الا تلك الافراد فلو احدث جزءا منها لم تكن تلك الهيئات موجودات خارجية لان ما جزؤه معدوم فهو معدوم قطعا والكلام فيها بخلاف المركبات الحقيقية فان لها صورا اجتماعية محققة ما يعني الامر كما في السبب بل قد يحدث بنى على ورودها اثارا كما في المعجون بل هو صورة نوعية جوهرية هي مبدا الاثار العجيبة كما في الترياق فان قيل كل من المزاج والهيئة الاجتماعية عرض فكيف يكون جزءا من المعجون والسبب ونحوهما ان علمت استحالة ان يتركب جوهر من جزئين احدهما جوهر والاخر عرض قائم بذلك الجوهر الذي هو جزء ايضا المستحيل ان يتركب جوهر من عرض قائم بذلك الجوهر لانه يكون مقدما عليه وما يكون جزءا لشيء يكون متقدما عليه وقد يكون حقيقيا بان يحصل من اجتماع عدة من الموجودات حقيقة واحدة وحدة حقيقية مختصة باللوازم والاثار ولا بد في هذا المركب من حاجة لبعض الاجزاء الى البعض اذ لو استغنى كل من الاجزاء عن الاخر لم يحصل منها ماهية واحدة وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان قالوا هذا الحكم الكلي بديهي والتمثيل للتوضيح الا انا نستدل به فانه ربما يخص التصديق البديهي لتوقفه على تصورات اجزائه وتلك الحاجة قد تكون من جانب واحد كالمركب من البسائط العنصرية وما يتقوم بها من الصور المعدنية والنباتية او الحيوانية فان الصور محتاجة الى تلك المواد من غير عكس وقد يكون من جانبين لكن لا باعتبار واحد والا لزم الدور وهذا معنى قوله ولا يمكن شمولها اي شمول الحاجة للاجزاء باعتبار واحد بل يجب ان يكون باعتبارين كاحتياج الهيولى الى الصورة من حيث البقاء واحتياج الصورة الى الهيولى من حيث التشخص وهي اي اجزاء المهية قد تتميز في الخارج بان يكون لكل واحد منها وجود مستقل في الخارج غير وجود الاخر وبالضرورة يكون متميزة في الذهن ايضا وهذه الاجزاء لا يمكن حملها على المركب ولا حمل بعضها على بعض مواطاة وقد تتميز في الذهن فقط دون الخارج وهذه هي الاجزاء المحمولة وقد كثرت اقوال العلماء في كيفية تركب المهية من الاجزاء المحمولة فاختلفوا على مذاهب اربعة بحسب الاحتمالات الممكنة وذلك لان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لا امر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور

موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور ماخوذة من امور متعددة تحت الخارج او لا فهذه احتمالات اربعة قد قال بكل واحد منها قائل الاول ان يكون الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجود واحد وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية لا وجودا ويرد عليه ان ذلك الوجود الواحد ان قام بكل واحد من تلك الامور لزم حلول شيء واحد بعينه في محال متعددة وان قام بمجموعها من حيث هو لزم وجود الكل دون وجود الاجزاء وكلاهما محالان الاحتمال الثاني ان يكون تلك الاجزاء صور الامور متعددة موجودة بوجودات متعددة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة تغاير المركب ماهية ووجودا ويرد عليه ان الاجزاء المتغايرة تحت الوجود الخارجي يمتنع حملها على المركب وكذا حمل بعضها على بعض فان المتغايرين تحت الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط لم يمكن ان يقال احدهما هو الاخر او يقال المجموع منهما هو هذا الواحد او ذاك الواحد يشهد بذلك بديهة العقل وبهذا اتضح ما تمسك به هذا القائل من انها لما التأمت وحصل منها ذات واحدة وجودية صح حملها على تلك الذات وحمل بعضها على بعض ايضا الاحتمال الثالث ان يكون تلك الاجزاء صور الامر واحد لكن كانت ماخوذة من امور متعددة تحت الخارج وهذا قول من قال انه لا بد للمركب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا قد حصل له معان متعددة معان لم يحصل من تلك المعاني مفهومات صادقة عليه بهوهو وهو تعين باعتبار حصولها شيئا مخصوصا اذ ماهية مخصوصة ممتازة عن سائر الاشياء بالمهية والخواص فالماخوذة من المسموعات هي الاصوات وبها صارت تلك المهية تلك المهية اذ ليس المراد بهذا النوع من المهية سوى ان يكون شيء قد حصل له معان بعينها صفات لا توجد بدونها والماخوذة من التوابع هي العرضيات اذ ليس لها دخل في نفس الماهية بل انما حصلت العرض كما حصل للانسان عدة من المعاني كالابعاد والنمو والحس والحركة بالارادة والنطق التعجب والضحك والجوع فبتلك الصفات صار بها جوهرا جسما نا حساسا متحركا بالارادة ناطقا وهي الاصوات فصار متجزءا ماسعا مستلاصيقا صاحكا فاتلك الصفات هي العرضيات وزعم هذا القائل انه سهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات الذي هو معظم اركان الحكمة ويقرب منه ما قالوا من ان الحس والعقل قد يكونان ماخوذين من اجزاء خارجية ولذلك حكموا بان احساس الاجسام وفصولها ماخوذة من مواد ما وصور ما وان الحيوان ماخوذ من بدن الانسان والناطق من نفسه الناطقة ويرد عليه بان تلك المعاني الحاصلة للشيء المستتبعة لمعان لعلها ان كانت داخلة في ذلك الشيء كانت اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا عليه مواطاة ولا يكون المحمولات المنتزعة منها ذاتيات له لان المنتزع من جزء خارجي يحمل على ما هو خارج عن المركب ضرورة خروج المنتزع عن المنتزع منه والمحمول على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له والا لزم ان يدخل في المهية ما هو خارج عنها وان كانت خارجة عنه لم تكن شيء منها ذاتيا له وكذلك المحمولات المنتزعة منها لا تكون ذاتيات لا سيما على تلك المعاني الخارجة عن المركب هكذا ذكر بعض المحققين اقول ويستفاد منه ان الاجزاء المحمولة لا تكون مفهومات المشتقات لان ماخذ الاشتقاق ان كان خارجا عن ماهية المركب فكذا والا فمفهوم المشتق يشتمل على نسبة

لماهية الانسان لكنا نصدق عليه الجنس اعني المركب فالنسبة خارجة عن المركب وكذا مفهوم الاشتمال
عليها الاحتمال الرابع ان يكون تلك الاجزاء صور الشيء واحد هو بسيط فانا وجودا لكن
ننتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان الاجزاء المحمولة
عين المركب في الخارج ماهية ووجودا وان جعل الاجزاء في الخارج هو بعينه جعل المركب
به ولا اشتباه فيها الا في الذهن وهو المختار عند المحققين ولا اشكال عليه الا ما سلف
من ان الصور العقلية المحمولة كيف تتصور مطابقتها لامر واحد بسيط في الخارج وهو مدفوع
بجوابه هناك واولا امر عروض العموم ومصادفة نفي الخصوص لاجزاء الماهية وعدم جواز ثبوتهما
عند تباين وعند تداخل بعد ما بين تلك الاجزاء التي متساوية لا يكون بينهما عموم وخصوص
لا مطلقا ولا من وجه ولا تداخلة بينهما عموم وخصوص والمحقق لم يعتبر المقا[…] وبناء على
امتناع تركب الماهية الحقيقية من امرين متساويين عنده على ما سبق والامام او زاح المساواة
في المساواة […] وهم من ادرجها في المتداخلة حيث قال الاجزاء قد تتداخل بان يكون
بينهما تصادق بالمساواة او العموم مطلقا او من وجه وقد تتباين بان لا يكون بينهما تصادق اصلا
والمشهور ان المتداخلة ما يكون بعضها اعم من بعض فلا يتناول المساواة ويحتاج الى ان يجعل
قسما ثالثا او تعميم الاجزاء الى متصادقة ومتباينة ثم تعميم المتصادقة الى متداخلة ومتساوية وقد
توجد الاجزاء المتداخلة لا للاجزاء مطلقا […] وقد توجد محمولة قد استوفينا الكلام في سالف
[…] ان هذين الاعتبارين فلا نعيده وانما اعرضنا التعبير عن الاجزاء المتداخلة الى الاجزاء
مطلقا لان هذين الاعتبارين انما يجريان في الاجزاء المحمولة على ما اشار اليه في صدر ذلك البحث
ولعل الحق انما ذكر المتداخلة عن المساواة مع ان الاقسام كان تدلها عليها اشارة
الى ذلك فعوض لها اي للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية […] ان الاجزاء المحمولة اما جنس
او فصول يجمع من الخلو لان جزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية وما يخالفها
في الحقيقة كان جنسا والا كان فصلا لاستحالة ان يكون جزء الجميع […] لامتناع التساوي
بين الماهية عن بعضها ولا نعني بالفصل سوى ما يكون ذاتيا مميزا للماهية في الجملة ولا يكون تمام الذاتي
المشترك وجعلا مما واحدا اذ لو كان لكل منهما وجود مغاير لوجود الآخر لم يكن احدهما محمولا على
الآخر ولا على الماهية المركبة منهما حملا بالمواطأة والجنس كالمادة وهو محمول والفصل كالصورة […]
الجنس والفصل او انتساب المادة والصورة كان الجنس كالمادة في ان الشيء اي المركب حاصل
معها بالقوة والفصل كالصورة في ان الشيء حاصل معها بالفعل والفصل علة والجنس معلول
على معنى ان الطبيعة الجنسية […] في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة هو عين
كل واحد منها بحسب الخارج فكانت غير متحصلة على تمام حقيقة واحدة منها فاذا انضم اليها
الفصل زال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة واحدة من تلك الاشياء فالفصل
علة لصيرورة الجنس في الذهن وتعينه وزوال الابهام والتحصيل اعني الانطباق على تمام
الماهية فكون الفصل علة للجنس من حيث هو موصوف بتلك الصفات وعلية له بهذا المعنى مناسبة
[…] الطبيعة الجنسية والنوعية على ما مر وتوهم كون الفصل علة لوجود الجنس […]
لعقل الجنس […] فصل ما وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والانفراد في الوجود […] امتناع
الحمل بالمواطأة وما لا جنس له لا فصل له بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فلو تركب

المهية

المهية من حيثين كان احدهما اعم وهو الجنس والآخر اخص وهو الفصل فما لا جنس له لا يكون
له فصل واما انه لا يكون له فصل ومنه يحتسي شأنه قال الشيخ في الشفاء الكلي اما ذاتي او عرضي والذاتي
اما ان يدل على الماهية اولا فان دل على الماهية فاما ان يدل على الماهية المشتركة او ما هو
النوع او المحمولة افراد تامة وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات والاول على الماهية
المركزي بل يكون اخص منه فيميز الماهية عن مشاركاتها في ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل في
الاشارات بما هو اعم فقال […] برسم بانه كلي يحمل على الشيء في جواب اي شيء هو
في جوهره وقال بعض المحققين كلام الشفاء مبني على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين
والاعلام انه لو لم يكن اعم الذاتيات لكان اخص منه اما اولا فلجواز ان لا يكون ثمة
ذاتي اعم اذا تركب من امرين متساويين فقط واما ثانيا فلجواز ان يكون مساويا للاعم
ايضا فيكون كل من الامرين المتساويين فصلا فلا يصح في تعريف الفصل قوله من جهة
وكلام الاشارات مبني على جواز تركبها منه من امرين متساويين فاذا كان الذاتي مساويا
لاعم الذاتيات او لم يكن هناك ذاتي اعم كان مميزا له عن مشاركاته في الوجود لا في الجنس
وكان فصلا بعينه لنوعه المذكور في الاشارات حيث عمم ولم يقيد بقوله من جهة واذا كان
اخص منه كان مميزا عن مشاركاته في الجنس وقال المحقق في شرحه للاشارات الفصل
قد يكون خاصا بالجنس كالحساس فانه ليس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق
للحيوان عند من يجعله قولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة مثلا وعلى التقديرين فان
الجنس انما يتحصل ويتقوم نوعا بذلك النوع انما يتميز بذلك الفصل اما على التقدير
الاول فعن كل ما عداه مما يشاركه في الوجود واما على التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في
الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما يشاركه في الوجود اذ لا يمتاز به
عن الملائكة بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركه اما في الوجود او في
جنس ما وذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو
لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه
عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه في الجنس الذي
فيها ولزمهم على ذلك تجويز تركب اعم الجنس العالي من امرين متساويين له ولا جواز احدهما
جنس بل يكونان فصلين وذلك مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وقسمها يكون […]
وهذا المعنى عن امثال هذه المحالات قال بعد كلامه واقول اما توجيه كلام
الاشارات فقد اعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو التمييز عن جميع المشاركات والا
لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التمييز عن بعض المشاركات ومثل الناطق يميز عن المشاركات
في الوجود فلا فرق ولهذا الاعتراض وجه وجيه سنذكره واما قوله غير مطابق لاصولهم […]
ان الفصل محصل للطبيعة الجنسية وان الجنس العالي لا يجوز ان يكون له فصل مقوم وان الفصل
القريب لا يمكن ان يكون متعددا وان ما لا جنس له لا فصل له الى غير ذلك فجوابه ان قدماء
المنطقيين قالوا بامتناع تركب الماهية من امرين متساويين وبنوا عليه تلك الفروع والتزم
جمعهم في الشفاء والمتأخرون لما رأوا ضعف ادلتهم على ما سنظهر رجعوا عن هذا الاصل

في الشفاء بانه المقول على النوع في جواب اي
شيء هو في ذاته من جنسه وذكر ايضا فيه انه
ليس من الفصول المقومة […] وقال
في الاشارات اشارة الى الفصل وانه
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال
على الكثرة التي كليته ما يجانس […]
قولا في جواب ما هو فلذلك
[…] انه جواب تميز الذاتي اما عما
يشاركه في الوجود او جنس ما
ثم رسم الفصل […]

والنوع ايضا الى ما سنح لهم [ودليل م] مبني على هذا الاصل واما قوله غير مطابق للوجود بتمام
الادلة على ان ليس في الوجود مثل تلك الماهية معقولة كلها مدخولة فان ماهية لو تركبت
ماهية حقيقية من امرين متساويين فلا بد ان يتحقق فيها حاجة وليس احدهما بالاحتياج اولى
من الآخر لا بد لهما وان تساويا فان يحتاج كل منهما الى الآخر ويلزم الدور ورد بانا لا نسلم وجوب
الاحتياج في الاجزاء المحمولة لانها اجزاء [illegible] لا يتمايز منها في الوجود الخارجي في الخارج وذلك
في الاجزاء الخارجية المتباينة في الوجود الخارجي ولو سلم فليحتج كل منهما الى الآخر من جهة
اخرى فلا يلزم الدور وايضا جاز ان يحتاج احدهما الى الآخر من غير عكس ولا محذور اذ لا يلزم
من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فلا يلزم من الاحتياج من احد الطرفين دون
الآخر ترجيح بلا مرجح وايضا ان كل منهما اما جوهر او عرض فان كان جوهرا كان الجوهر جنسا
لها وان كان عرضا كان احد الشيئين او العلة على اختلاف المذهبين جنسا لها فلا يكون تركبها
من امرين متساويين وان فرض تلك الماهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا لو تركب
من امرين متساويين كان كل منهما اما جوهرا او عرضا لا سبيل الى الثاني والا لكان الجوهر
عرضا لصدقه على الجوهر بالمواطاة اذ الكلام في الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه لو كان جوهرا
فاما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم تركب الجوهر من نفسه او جوهرا مخصوصا والجوهر المطلق جزء
منه فيلزم ان يكون الشيء جزء الجزء نفسه وانه محال وهكذا نقول في سائر الاجناس العالية كالكم
مثلا كل من اجزائه اما كم او لا كم ويرد الكلام ورد بانا لا نسلم انحصار الممكنات في المقولات
العشر والاربع اذ لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما الذي يدعونه انحصار الاجناس العالية
في احدهما [illegible] بجواز انحصار الاجناس العالية في احدهما مع وجود ممكن لا [illegible]
تلك الاجناس كيف وقد صرحوا بان النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمنا ذلك لكن لا نسلم
جنسيتها لما تحتها ولا دليل لهم على ذلك سلمنا لكن قوله الجوهر اما ان يكون جوهرا او عرضا انما
[illegible] ان الجزء اما ان يصدق عليه الجوهر او العرض فان كان المراد الاول فلا نسلم
الحصر لجواز ان يكون مفهومه مغايرا لمفهومي الجوهر والعرض فان جميع الممكنات
لا تنحصر في المفهومين وان كان المراد الثاني فلا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم ان يكون
الشيء جزء الجزء نفسه وانما يلزم ان لو كان ذاتيا له وهو ممنوع فان الصدق اعم من ان يكون
صدق الذاتي او العرضي ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص لا يقال الكلام على تقدير
كون الجوهر جنسا لما تحته فلو صدق على جزئه كان ايضا جنسا له لا عرضا لانا نقول ليس معنى
كون الجوهر جنسا لما تحته انه جنس لجميع ما صدق عليه فان ذلك ممنوع في اي جنس كان بل المراد
ان اجناس الماهيات النوعية صادقة على جزئها صدق العرض العام [illegible]
وايضا لو تم هذا الدليل لدل على امتناع تركب الماهية من الاجزاء المحمولة مطلقا سواء كانت
متساوية او لا فانا نقول في الانسان مثلا انه لا يمكن ان يتركب من الحيوان والناطق
لان كلا منهما اما انسان او لا انسان [illegible] الدليل [illegible] وعدم تمام الدليل على هذا المطلب
من عدم استحالة تركب الماهية من امرين متساويين فيمكن الماهية التي لا جنس لها
لا فصل لانه اذا لم يكن لها جنس لم يشاركها غيرها في ذاتي فلا يحتاج الى ان يفصل عنه بفصل

بل من تميزها عما عداها عن المقومات كما هو مشارك له في الوجود وهو مردود بان عدم احتياجها
في تميزها عن غيرها الى فصل لا يوجب ان لا يكون لها جزء مساو لها لجواز احتياجها الى تقوم
حقيقتها الى الجزء المساوي لا الى الفصل بل لتحصيل حقيقتها والجزء المساوي فصل [illegible]
اجزاء الماهية الجنس والفصل [illegible] الفصل معرفة امور منه الاول التمييز والثاني التعيين
وازالة الابهام والثالث التحصيل اي التطبيق على تمام الماهية قال الشيخ في الشفاء ان
الفصل له معنيان اول وثان فان المطلق منه يشعر بمعنى شيء عن شيء لازم او عارض
ذاتيا [illegible] وهو الذي يعرف بطبيعة الجنس [illegible]
ومقومها [illegible] وانها لا يكون شيء منها فصلا لها
اولا تصور شيء من هذه الامور الثلاثة واحد منها الا التميز فلان تلك الماهية لا مشارك
لها في ذاتي فلا تصور فيها تميز عن المشارك [illegible] نعم لها مشارك في امور
كالوجود وغيره لكنها بذاتها ممتازة عنها كان جزؤها ايضا ممتازا بذاته فما شاركه [illegible]
فليس كون احدهما مميزا للآخر عن المشارك في العرض اولى من عكسه واما
التعيين والتحصيل فلا بد فيه من امر مبهم تردد بين ماهيات لا يتطبق
على تمام ماهية منها وذلك مفقود فيما تركب من امور متساوية ولما [illegible]
[illegible] تلك الامور [illegible] ولم يكن شيء منها فصلا بالمعنى المذكور بل كان اطلاق
الفصل على تلك الامور بالاشتراك اللفظي [illegible] ان ما لا جنس له لا فصل له بذلك
المعنى لا بمعنى آخر يوضع له الفصل تارة اخرى والجواب ان المعتبر في مفهوم الفصل هو التمييز
الذاتي دون التعيين والتحصيل فانهما خارجان عن مفهومه [illegible] لكونه منضما الى
امور مبهمة غير محصلة وكلام الشيخ في الشفاء [illegible] تلك الماهية ثم ذلك
التميز الذاتي حاصل في كل واحد من تلك الامور [illegible] الماهية عما عداها [illegible]
فلما ان تلك الماهية ممتازة ايضا عما عداها ولا يلزم منه تحصيل الحاصل لان امتيازها باحد
الجزئين غير امتيازها بالجزء الآخر [illegible]
كان كل واحد من الامور المتساوية مميزا للماهية كان فصلا لها بذلك المعنى [illegible] كيف لا
وقد [illegible] انحصار الذاتي في الجنس والفصل بل انحصار الكليات في الخمس [illegible]
ان [illegible] الماهية اذا تركبت من جزئين [illegible] فلا بد وان يكون تركبه من
جنس وفصل [illegible] اذا كان احدهما اعم من الآخر مطلقا او من وجه [illegible] فلان تلك
الماهية المركبة مشاركة لاحدهما في طبيعته لانه صادق على الماهية المركبة وعلى غيره وهو تمام
المشترك [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] وهو صادق على ذلك [illegible] وان كان صدقه [illegible]
فان اخذ مع وصف كونه [illegible] بالماهية [illegible]
فلا يكون [illegible] الماهية الموجودة وايضا مشاركة للماهية المركبة احد جزئيها

من طبيعة لا يوجب ان يكون جنسا وانما يكون كذلك لو كان لها نوعان والجنس لا يكون نوعا لنفسه
وكل فصل تام اي قريب سماه تاما لقصور الفصل البعيد بالنسبة اليه فان الفصل البعيد وان
ميز الماهية التي هو بالنسبة اليها فصل بعيد عن بعض مشاركاتها لكن لا يميزها عن تمام مشاركاتها ولا
يخلطها بوجه خلاف الفصل القريب فان الناطق مثلا يميز الانسان عن تمام مشاركاته في الجنس ويخلطه
بوجه والحساس لا يميز الانسان كذلك ولا يخلطه الا بغيره عن جميع المشاركات ويخلطه بالحيوان
وهو فصل قريب بالنسبة اليه فهو واحد اذ لو تعدد فالواحد منهما ان حصل به يلزم ان الجنس
متعدد [illegible] ليس للآخر حصوله هذا النوع مدخل فيكون هو فصلا دون الآخر وان كان لكل
منهما مدخل كانا فصلا واحدا لا متعددا وهذا الدليل مع ابتنائه على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين يرد عليه انا نختار ان الجنس يحصل بهما معا لا بواحد منهما بعينه واذ ليس كانا فصلا واحدا
لا متعددا وما قيل ان ادلتهم لو فرض مفهوم الفصل القريب انه يحصل الجنس [illegible] لا يقال
هو الفصل القريب بتمام الجزء المميز ولذا سماه فصلا تاما لانا نقول حينئذ يكون البحث لفظيا
ابتداء اذ لا يتصور النزاع من احد في ان تمام الجزء المميز لا يكون متعددا والظاهر انه
لو كان متعددا لم يكن ما فرض تماما تماما واما تصور النزاع لو فسر الفصل القريب بالجزء المميز
للشيء عن جميع ما عداه على ما هو المشهور واثباته مشكل لانه يقال الحساس والمتحرك
بالارادة فصلان قريبان للحيوان لانا نقول بل كل منهما انما فصله فان حد الفصل
اذا جهلت فعبر عنهما باقرب اثارها كالنطق لفصل الانسان ولما اشتبه تقدم كل من الحساس
والمتحرك بالارادة على الآخر عبر بهما معا عن فصل الحيوان هذا وقد يعبر عن هذه الدعوى
بعبارة اخرى وهي انه لا يمكن وجود فصلين في مرتبة واحدة لماهية واحدة ومعنى كونهما في
مرتبة واحدة ان يكون كل منهما مميزا للماهية عن جميع مشاركاتها اولا يكون شيء واحد منهما قاصرا
عن الآخر وهذه العبارة اسلم بقوله ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة واحدة لماهية واحدة
ومعنى كونهما في مرتبة واحدة ان لا يكون احدهما جنسا للآخر فاما ان يكون بينهما عموم من وجه
او عموم مطلق ويلزم ان يكون الاعم عرضا للنوع الذي يكون الاخص جنسا للماهية بالقياس اليه
والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة ويلزم ان يكون كل منهما عرضا
لما هو ذاتي له والا لم يكن كلاهما او احدهما تمام الذاتي المشترك قالوا لو امكن وجود جنسين
في مرتبة واحدة فلم يحصل كل منهما بالفصل وحده والا لكان النوع متحصلا بدون الجنس الآخر
فلا يكون الآخر جنسا له والتقدير بخلاف ذلك بل كان كل منهما يحصل بالفصل وبالجنس الآخر
فيكون كل منهما علة ناقصة لتحصيل الآخر فيكون تحصيل كل منهما موقوفا على الآخر فيلزم الدور
واعترض بانهم ان ارادوا بالتحصيل ارتفاع الابهام الحاصل للجنس فلا نسلم انه لو تحصل
بالفصل وحده لكان النوع متحصلا بدون الجنس الآخر فلم لا يجوز ان يرتفع
الابهام بالفصل مع توقف النوع على اجزائه الباقية وان ارادوا بالتحصيل تحصيل جعله
النوع به كان اللازم مما ذكروا ان يتوقف كل من الجنسين في جعله على الفصل وذات
الجنس الآخر لا على جعله فلا دور وزاد بعضهم توقف الماهية المركبة من الجنس والفصل على كل
واحد من الجنسين ولا محذور فيه ولو صح ما ذكر لم يلزمهم ما [illegible] اجزاء اصلا او احدها

مع الآخر لا يحصل الجنسية دون الثالث وبالعكس اي لا يحصل الجنسية ايضا بالثالث مع الآخر
دون الاول بل نقول الفصل لا يحصل دون الجنس والا يحصل النوع بدون الجنس فيلزم توقف
كل منهما على الآخر في تحصله فيلزم الدور تقرير الدليل بعد ما لا يحصل كل من الجنسين بالفصل وحده والا
لكان النوع متحصلا بدون الجنس الآخر وذلك لان الجنس اذا تحصل صار نوعا بعين ما يحصل
ما حصله نوعا مطلقا وليس لما هو خارج عن المحقق الذي هو ذلك الجنس والمحصل الذي هو
الفصل [illegible] ذلك النوع فيكون الجنس الآخر خارجا عنها فلا يكون جنسا لها والتقدير خلافه
ولم يلزم ان يحصل كل من الجنسين بالفصل والجنس الآخر اذ لا بد ان يكون لمشاركيهما في تحصله
ولما كان كل واحد منهما مبهما لم يمكن ان يكون لها مدخل في تحصل الآخر الا باعتبار تحصله بنفسه
فيلزم ان يكون تحصل كل منهما علة ناقصة لتحصل الآخر فيلزم الدور وهذا الدليل مدفوع بان الاولى
لكن [illegible] ذلك التقدير انما تم اذا كان الجنسان معا وليس اما اذا كان احدهما اشد ابهاما
كان يكون اعم مطلقا وقد عرفت جوازه فانه يجوز ان يكون جنس الآخر مع الفصل محصلا له
فلا يلزم دور والاولى ان يستدل على ان الماهية الواحدة لو كان لها جنسان في مرتبة واحدة لكان
لها فصل محصل يحصل به كل منهما بوجه على حدة سواء كان الفصل واحدا او متعددا فلا يكون
تلك الماهية نوعا واحدا او ماهية واحدة هف اي هذا خلف واقول ان الاعتراض المذكور
باق بحاله لان حاصل هذا الدليل ان كلا من الجنسين له مدخل في تحصل الجنس الآخر لكنه لما كان مبهما
فما لم يحصل ولم يزل ابهامه لم يكن له اثر في تحصل الآخر وحاصل الاعتراض ان المحصل
ان اريد به زوال الابهام فلا نم ان لكل من الجنسين مدخلا في تحصل الآخر وان اريد به
تحصيل جعله النوع فلا نم انه ما لم يحصل لم يكن له مدخل في تحصل الآخر فان تقوم النوع بجنس
لا يتوقف على تحصل الجنس الآخر لا يمنع تقوم ذلك النوع به ولا يمنع زوال ابهامه مع انه
يرد عليه اعتراض آخر وهو انه يجوز ان يكون مفهومان في كل منهما ابهام من وجه فيزول
باجتماعهما ابهام كليهما فيكون تحصل منهما باعتبار تحصل الآخر فلا يلزم الدور
مع ورود النقض على قول من قال ان الحيوان والناطق كل منهما ابهام يزول بالآخر
فان الحيوان مشترك بين الانسان وبين الفرس مثلا والناطق يميزه عن الفرس والناطق
مشترك بينه وبين الملك والحيوان يميزه عن الملك واما الدليل الاولى فيرد عليه منع ظاهر
وهو انا لا نسلم انه يحصل كل منهما بوجه على حدة وانما يلزم ذلك لو لم يكن كلاهما مقوما لنوع
واحد على ان هو المرجوح وايضا لمنع قوله لو كان له جنسان في مرتبة لكان لهما فصل لجواز
ان يكونا مثل الحيوان والناطق على قول فانهما يكونان على هذا التقدير
جنسين للانسان لا فصل له سواهما واما امتناع جنسين في مرتبة فحيث ان اجزاء
الماهية لا يكون كلها اجناسا لان الماهية المركبة لا بد لها من جزء لا يكون احدها اجناسا
فاذا لم تكن كلها اجناسا لم يلزم وجود جنسين في مرتبة واحدة وليس ايضا فيه منافاة لما ذكر
ان اجزاء الماهية لا يكون كلها فصولا لما سبق بيانا ان ما لا جنس له لا فصل له لو سلمنا ان الاجزاء
المحمولة اما اجناس او فصول على سبيل منع الخلو فيصح ان كل مركب من الاجزاء المحمولة
لا بد ان يكون بعض اجزائه اجناسا وبعضها فصولا فلا تركب على الابهام ولعل ان ما
اسلفناه في سالف ان الجزء المحمول اما جنس او فصل انما هو على تقدير تميز الفصل بالكلي الذي

ساعو اساس هو بوحدانه على ما علمناه من الاسابات او اما او ازيد فيه من جنس على العالمين الشمال
فلا بد في بيانه من طريق آخر هناك طريق مشهور زعموا انه يصح على امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة
وهو ان الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها فهو الجنس والا فهو
الفصل سواء كان مختصا بالماهية او لا اما اذا اختص بها فقط لانه يصلح التميز عما يشاركها في الجنس
ضرورة اشتراكهما في الجنس واما اذا لم يختص بها فلانه من اجزاء الماهية فيكون مساويا لها او احد اخص
احد الجزئين فلا بد من اشتراكه للجزء الآخر ويكون هو الجنس واما اذا لم يختص فلا بد ان لا يكون تمام
المشترك بين الماهية ونوع آخر مباين لها والمعتبر كلامه فيكون بعضا من تمام المشترك فان الجنس
تمام المشترك يكون فصلا له بعينه عما يشاركه في جنس لما مر من ضرورة اشتراكه مع الغير جزء آخر
هو جنس له وللماهية ايضا فيتم لها ايضا وان لم يختص بها فلا بد وان يختص بتمام المشترك والا يلزم ان
يكون ما ذكر كل تمام مشترك بين نوع مباين له وللماهية يكون هذا المورد موجودا فيه ويكون داخلا في
الماهية تمام مشترك بين ذلك النوع والماهية ثم بالنسبة الى نوع آخر وتمام مشترك آخر وهكذا الى ان يلزم ان
يكون للماهية تمام مشترك غير متناهية وتمام تركب الماهية من امور غير متناهية وذلك محال لاستلزامه
تعقلها بالكنه والكلام في الماهيات المعقولة بالكنه او التي يمكن تعقلها كذلك واعترض عليه بانه لم
لا يجوز ان يكون تمام المشترك الثالث هو بعينه تمام المشترك الاول بان يكون بازاء الماهية
نوعان متباينان للماهية متباينان كل منهما تمام مشترك بين الماهية وذلك النوع لا يوجد في النوع
الآخر وذلك والذي هو بعض تمام المشترك موجود في كل من النوعين واعم من كل واحد من تمامي
المشترك فالجواب ان الاعتراض ... لا الاولى انه لا يجوز ان يكون لماهية واحدة جنسان
في مرتبة واحدة او اقول يمكن دفع الاعتراض من غير بناء على تلك المقدمة بان يقال
هذا الجزء الذي هو بعض تمام المشترك يكون مشتركا بين الماهية وكلا النوعين المذكورين فاما ان يكون
تمام المشترك بين تلك الانواع الثلاثة او بعضه لا سبيل الى الاول لانه خلاف المقدر والا لكان
لا يلزم ان يكون هناك تمام مشترك ثالث بين الماهية وذينك النوعين المذكورين يكون
الجزء المذكور بعضا منه وننقل الكلام اليه فيلزم ان يكون هناك تمام مشترك غير متناهية
كل منها اعم مطلقا من الآخر لا الى نهاية اذ ابنى الدليل على تلك القاعدة لم يتم ولا حاجة الى تخصيص
الكلام بالماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه بان يقال لما ثبت امتناع وجود جنسين في مرتبة واحدة لزم ترتب
الاجناس بعضها فوق بعض الى غير النهاية فيلزم تركب امور غير متناهية ... اذا الكلام في الماهيات الحقيقية
واعلم انها الا ما يقول هذا الاعتراض لو كانت الاجناس متمايزة في الوجود الخارجي ...
وطريق آخر اخص منه وهو ان يقال الجزء المحمول ان كان تمام الذاتي المشترك بين الماهية ونوع آخر
مباين لها فهو الجنس والا فهو لا يكون اعم الذاتيات والا لكان الذاتي المشترك وهو خلاف المقدر بل
يكون اخص منه ولو من وجه بناء على امتناع تركب الماهية من امرين متساويين فيميز الماهية عن مشاركيها
في ذلك الاعم فيكون فصلا لكونه مميزا للماهية عن مشاركها في جنس ويرد عليهما انه لا يلزم من كون
جزء الماهية اعم منها ان يكون جنسا لها لجواز ان يكون عموما بجزء فصلها لنوع آخر مباين لها فلم يكن
مقولا عليهما في جواب ما هو بحسب الشركة المحضة فلم يكن جنسا لها وحيث ثبت انهما تمام الذاتي وكل
منهما عقلي وطبيعي ومنطقي ... ان كلا من الجنس والفصل قد يكون طبيعيا وقد يكون منطقيا
وقد يكون عقليا فان مفهوم الجنس جنس منطقي ومعروضه كالحيوان مثلا جنس طبيعي والمركب منهما جنس
عقلي ومفهوم الفصل فصل منطقي ومعروضه كالناطق مثلا فصل طبيعي والمركب منهما فصل عقلي كما ان

جنسها

جنسها ان جنس الجنس والفصل اعني مفهوم الكلي كلي منطقي ومعروضه كلي طبيعي والمركب منهما كلي عقلي على ما تقدم
بيانه فمعناه ان مفهوم الكلي جنس لمفهومي الجنس والفصل بل هو جنس لمفهومات الكليات الخمس فيعرض له
الكلية بالقياس اليها فهناك معروض هو مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا وعارض هو مفهوم الكلي
العارض له لكن المطلق بالنسبة الى مفهومات الكليات ويسمى كليا منطقيا ومركب من العارض ويسمى كليا
عقليا فمفهوم الكلي من حيث هو في هذا الاعتبار يسمى طبيعيا من الطبائع كالحيوان مثلا ومنقسم بالكلية
والجنسية بالنسبة الى مفهومي الجنس والفصل وسائر مفهومات الكليات لكن على هذا التقدير لا جنس المطابقة
من المسائل والمسلم ومنها عوال وسوافل ومتوسطات قد يكون لماهية واحدة اجناس مترتبة
فاعمها يسمى جنسا عاليا واخصها يسمى جنسا سافلا وما هو اعم من بعض واخص من بعض يسمى جنسا
متوسطا واما الفصل على رأي المحقق فلا يكون لماهية الواحدة الا فصل واحد ويسمى بيان ذلك عن قريب
فالانقسام الى المفرد والمتعدد لا يكون الا للجنس دون الفصل ولذا قال المحقق ومن الجنس ما هو مفرد
وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته وهو ما هو عقلي ... ما ذكرنا من معنى العالي والسافل يندفع ما قيل
من ان الموضع العالي والسافل هو ان لا يكون الا على جزائين ما فيه الاسفل او لو كان ... العموم
فالجنس اجناس عالية لان المفهومات العامة كالموجود مثلا ليس الا من الجنس المذكورة ...
فلا سبيل فيها كالاجناس فالاقرب الى الصواب ان يقال كما يترتب فصل النوع الاخير من جنس وفصل
آخر وهكذا الى ان ينتهي الى فصل لا فصل له فيكون هذا الفصل الذي انتهى اليه سلسلة الفصول هو
العالي وفصل النوع الاخير هو السافل وما بينهما هو المتوسط واما الفصل المفرد فهو فصل ليس
جزء الفصل الجزء ... مردود فانه قد تقرر ان الجنس والفصل لا يتحدان في موضعه وسنشير اليه
ونبيانا ... في النهاية ان كلا من الجنس والفصل لا بد وان يعرض بالقياس
الى نوعه وكذا الفصل ومفهوماهما متباينان لان الجنس ما يكون مقولا في جواب ما هو والفصل
ما لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن مع تباينهما قد يجتمعان في شيء واحد لكن لا بالاضافة الى شيء
واحد فان الجنس للشيء لا يكون فصلا له بل بالاضافة الى شيئين وذلك كالحساس الذي هو فصل
بالنسبة الى الحيوان جنس بالنسبة الى السميع والبصير ولا يمكن اخذ الجنس بالنسبة الى الفصل بان
يكون الجنس جنسا بالنسبة الى الفصل كما هو جنس بالنسبة الى النوع والا لكان متقوما بالفصل فلا يكون
الفصل مقسما له بل يقال لو كان الجنس اولى من اجزائه واطلاق الفصل لم يكن الجميع فعلا
في الحقيقة بل اجزاء الاخير واقصى اعتبار جزء واحد في الماهية حتى واقعا مطلقا بل لا يقال
جنس الفصل بما لا فصل او لو كان له جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع ما فجمعها الاشتراك وجنسه
فان كان تمام المشترك بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك
كان فصلا لجنسها كالنور ولاسيما من الجنس داخلة بداخل في الفصل على ما سبق واذا ثبت ان الجنس
والفصل كلاهما متصادقان الماهية في النوع كان الجنس اعم مطلقا من النوع والفصل مساويا للنوع
اعترض عليه بان هذا الحكم عام في اول الاجناس كلها قريبة كانت او بعيدة اولا بد من
كونها مشتركة بين ما انشعبت في الماهية وبين غيره واما الحكم بكون الفصل مساويا فانما
هو فصل له مخصص بالفصل القريب فان الفصل القريب بالنسبة الى ما هو فصل قريب له لا بد
ان يكون مساويا له لانه دائر له مميز عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا من وجه

سرا

والالم يبرء عن جميع ما عداه فلا يكون اعم منه مطلقا ولا اخص منه مطلقا ولا من وجه والا لم يكن امتياز
واما الفصول المتعددة فانها يكون اعم مطلقا مما هي فصول بعيدة له ولا محذور في ذلك لانها تميزه
له عن بعض ما عداه وهو مما لا ينافي ذلك اولا ويمكن الجواب بان الحق ان الفصل
المميز عن جميع المشاركات فالفصل البعيد للمهية هو بالحقيقة فصل لما هو فصل قريب له من اجزائها
لكونه مميزا له عن جميع المشاركات واما ما قال انه فصل للمهية باعتبار انه فصل لجنسها وهذا الجواب
يدفع الاعتراض المذكور عليها لعلها من شرحه للاشارات فيما سبق والتشخص من الامور
الاعتبارية المهية النوعية من حيث هي لا تقتضي بصورتها مانع من الشركة بل يمكن للعقل فرض
اشتراكها لكثيرين والتشخص مما ليس بصورته مانع من الشركة فاذن لا بد في التشخص من
امر زائد على المهية وهو التشخص وهو امر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجهين الاول انه لو كان
موجودا في الخارج لكان له تشخص ويتسلسل الكلام اليه ويتسلسل والجواب انا لا نسلم انه لو كان
موجودا في الخارج له تشخص وانما يلزم ذلك لو كان له ماهية كلية يشاركه فيها شيء آخر وهو ممنوع
بل هو متميز عما عداه بذاته لا بامر زائد على ذاته ونشأ ذلك من اشتباه التشخص انما هو في مفهوم
التشخص وهو عرضي بالنسبة اليها وما يقال من ان كل موجود له ماهية كلية في العقل وان
امتنع تعدد افراده بحسب الخارج فتمم فان الواجب تع موجود خارجي وليس له ماهية نوعية
يوضحها التشخص بل تشخصه عين ذاته كما هو المشهور عند بعض الثاني انه لو وجد في الخارج لتوقف
عروضه لحصة هذا التشخص من النوع دون الحصة الاخرى على وجودها وتميزها فان كان
تميزها بهذا التشخص دار وان كان بتشخص آخر تسلسل والجواب ان عروضه لا يتوقف على تميز
سابق لم لا يجوز [illegible] وحاصله ان ذلك دور معية فان المهية اذا وجدت وجدت متميزة بما
عرض لها من التشخص وذلك كتخصص الانواع من الجنس بما يقارنها من الفصول ولا يتوقف
اختصاص كل فصل بحصة على تميز لها سابق لا يقال وجود المعروض متقدم على وجود
العارض بالضرورة فكذا تميزه لكونه مقارنا للوجود السابق وهذا بخلاف الفصول وحصص الانواع
من الجنس فان التمايز بينها بحسب العقل لا في الخارج لانا نقول تقدم المعروض على العارض انما
هو بالذات دون الزمان وهو كذا [illegible] بالذات لجواز ان يكون الشيء بحسب ذاته ولا يكون
متميزا كذلك واحتج المخالف اي القائل بكون التشخص موجودا في الخارج بوجوه الاول
انه جزء التشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود بالضرورة والجواب انه ان اريد
بالتشخص معروض التشخص فقد ان التشخص عارض له لا جزء منه وان اريد المجموع المركب منهما فلا نسلم
انه موجود فان من منع كون التشخص موجودا كيف يسلم ان مجموعه موجود ان بل الموجود
عنده هو المعروض وحده ودفعه صاحب المواقف بان المراد بالتشخص الذي ادعينا
وجوده هو مثل زيد ولا ريب لعاقل في وجوده وليس هو مفهوم الانسان وحده قطعا
والا لصدق على افراده زيد كما يصدق عليه انه انسان فاذن هو الانسان مع شيء آخر نسميه
التشخص فذلك الشيء الآخر جزء زيد فيكون موجودا ثم قال ان نسبة المهية الى التشخص
كنسبة الجنس الى الفصل فكما ان الجنس ابهم في العقل يحتمل ماهيات متعددة ولا يتعين
شيء منها الا بانضمام فصل اليه فهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز ان

الا في الذهن كذلك المهية النوعية يحتمل هويات متعددة لا يتعين شيء منها الا بتشخص ينضم اليها
فهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن فقط فليس في الخارج
موجود هو الماهية الانسانية مثلا وموجود آخر هو التشخص حتى يتركب منهما فرد منها والا لم يصح ههنا حمل
المهية على افرادها وليس ههنا الا موجود واحد هو الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصلها الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية النوعية الى الجنس والفصل وفيه نظر
لانه ليس من ان جزء الفرد الموجود الخارجي لا بد ان يكون موجودا في الخارج ولو سلم
فذلك الشيء هو ما يحصل من الكم والكيف والاين ونحو ذلك مما يعلم وجوده بالضرورة
من غير نزاع لكون اكثرها من المحسوسات وهم لا يسمونها التشخص بل مادة التشخص
الثاني ان الطبيعة النوعية كالانسان مثلا لا يتكثر بنفسها لا يتشخص من ان المهية من حيث هي
لا تقتضي الوحدة ولا الكثرة وانما يتكثر بما ينضاف اليها من التشخص وهو موجود والا لم يكن
التكثر بحسب الخارج بل بمحض اعتبار العقل الثالث ان التشخص لو كان عدميا لما كان
متعينا في نفسه اولا هو للمعدوم فلم يكن متميزا لنفسه ضرورة انه بالاشتراك لا يصلح
سببا لتميز الشيء عما عداه بحسب الخارج والجواب عنهما ان ما ينضاف الى الطبيعة
ويعينها ويكثرها هي العوارض المشخصة ولا نزاع في وجودها على ما مر لا التشخص ولو سلم
فان الموجودات الخارجية تجوز اتصافها بالامور العدمية وتكثرها بها كالسلب
والاضافات بها على ما سبق تحقيقه كالاعمى الذي تميز بالعمى عن غيره الرابع ان التشخص
لو كان عدميا فليس عدما مطلقا لكان اللاتشخص او التشخص اذ لا خروج عن النقيضين
وذلك التشخص اما عدمي او ثبوتي وعلى التقدير يلزم كونه وجوديا اما على الاول
فلان نقيض العدمي وجودي واما على الثاني فلان حكم الامثال واحد والجواب
انا لا نسلم ان العدمي يلزم ان يكون عدما لامر بل يكون معدوما في الخارج على ما ادعينا
من انه اعتباري ولو سلم فلا نسلم ان نقيض العدمي وجودي كالامتناع واللاامتناع
ولو سلم فان اريد بالتشخص واللاتشخص مفهوماهما فلا حصر لجواز ان يكون التشخص
عدما لمفهوم آخر وان اريد ما صدق عليه فلا نسلم ان كل ما صدق عليه اللاتشخص
فهو عدمي لكونه مشخصة سوى ما كيف واللاتشخص صادق على جميع الجائز ولو سلم
فلا نسلم تماثل التشخصات لم لا يجوز ان يتخالف متشاركة في مفهوم عارض هو مفهوم
التشخص الخامس ان التشخص لو كان عدميا لما نافاه ضرورة كالاطلاق والكلية
والعموم وما يجري مجرى ذلك فان كان عدما للاطلاق او لما ساواه كالكلية والعموم
وما يحكم فلا يسلك عدمه عن عدم الاطلاق كان التشخص مشتركا بين افراد المهية كعدم
الاطلاق لان المعدوم انه عدم لا يسلك عدمه عن عدم الاطلاق تشخص في جميع افراد
المهية فكذا التشخص فلا يكون مميزا فلا يكون تشخصا وان لم يكن التشخص عدما للاطلاق
ولا عدما لما لا يسلك عدمه عن عدم الاطلاق لزم جواز الانفكاك بين عدم الاطلاق
وبين ذلك العدم الذي هو التشخص وذلك اما بان يتحقق عدم الاطلاق بدون التشخص
فيلزم ان يكون الشيء لا مطلقا ولا معينا وهو رفع للنقيضين واما بان يتحقق التشخص
بدون عدم الاطلاق فيلزم كون الشيء مطلقا ومعينا وهو جمع للنقيضين والجواب

ما سبق من انا لا نم ان النوع من يلزم ان يكون عدميا لازما ولو سلم نقول ان اريد بالتشخص الذي هو عدم الاطلاق مطلق التشخص فلا نم امتناع اشتراكه بين افراد الماهية كعدم الاطلاق وانما يمتنع لو لم يكن جايز افراد الماهية بالتشخصات الخاصة الموجودة فيطلق التشخص وان اريد به التشخص الخاص فيختار انه ليس عدما للاطلاق وما لا يشك عدمه عين عدم الاطلاق بل لازم لوجه عدم الاطلاق بدون عدم الذي هو ذلك التشخص فهو لا يستلزم الا كون الشيء لا مطلقا ولا مستلزما لكل التشخص ولا استحالة في ذلك لجواز ان يكون مستلزما لتشخص آخر ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان يقال لو كان للماهية تشخص يتمايز به عن غيره من التشخصات مفهوم التشخص فلا بد ان يمتاز عنه بتشخص آخر وهو متسلسل الكلام الى ما لا نهاية له اجاب بقوله ما ذا انظر اليه من حيث هو امر عقلي وقد يشارك الكون من التشخصات فيه ولا يتشخص بل ينقطع بانقطاع الاعتبار ولعل قد اسلفنا الكلام في امثال ذلك على وجه لا مزيد عليه فلا نعيده وقد كان لما سبق من ان التشخص بما عداه بنفسه لا بتشخص زايد عليه وارجح انه يلزم التسلسل واشتراكه مع سائر التشخصات في مفهوم التشخص اشتراك في امر عرضي واما ما به التشخص فقد يكون نفس الماهية فلا يتكثر وقد يستند الى المادة المتشخصة بالاعراض الحاصلة الحالة فيها المستند اليها قال الحكماء الماهية قد يكون مقتضيه لتشخصها مستندا من تشخصها عن غيرها من الاشتراك كالواجب تعالى فلا يتصور بهذا تعدد واحد اذ لا يكون تشخصها بشخص آخر مغاير لتشخصها وقد يستند تشخصها الى الماهية بسببها او بلوازمها فيتحصر في شخص واللازم تخلف المعلول عن علته لحق المهية الكلية مع عدم التشخص النوع والاثم وقد يستند الى غيرها لا تكون ان يكون مستقلا عن تشخص لكان نسبة الى كل الافراد والتشخصات على السواء ولا اختصاص له لان حال التشخص لا لسبب مقارنة يكون منافرا عنه والتكون علة التشخص الموجود علة لكونه مقوما على ما ثبت من ان ليس لكل التشخص له المتصل الى النوع فيكون مستندا علة وهو في عفونة ان يكون محلا او هو المادة وقد مر ثاني بحث ان كل حادث مسبوق بمادة والاستناد الى المادة اعم من ان يكون سببها او بواسطة ما يحلها او حال فيها ان غير المتصل لا يحصر فيما يكون حالا في التشخص او محلا له لجواز ان يكون حالا في محل فيه لو كان يكثر اشخاص الماهية بسبب تكثر موادها لكان تكثر المواد المتكثرة المعانية بسبب مواد اخر ولزم التسلسل لكان ان نوع كل مادة ما يحل فيها واحد بالذات يكثر المادة متعلق بالاعراض اللاحقة لها لاستعدادات متعاقبة الى غير النهاية بحيث يكون كل استعداد سابق معدا اللاحق وهذه الاستعدادات ليست مجتمعة حاصلة متعاقبة ومثل هذا التسلسل جائز عندهم قال صاحب المواقف هذا الجواب لا يجدي نفعا لانه انما يجوز ان تشخص المادة بما يحل فيها لان غرض ما ذكروه هو ان علة تشخص المادة امور حالة فيها سابقة على ذلك التشخص ومقارنة للتشخص لغير متعلق بامور اخرى متقدمة على التشخص وهكذا الى ما لا نهاية له الخ لي ان يقول نعم لا يكون تشخص المادة بسبب بعض انها العارضة لها على سبيل التعاقب لكن لا بمعنى ان كلا منها في كل مرة تعدد افراد الماهية النوعية للمادة وان اقول ان كلام الحكماء في هذا المقام مبني على ما زعموا من ان تعاقب الاستعدادات المتسلسلة الى غير النهاية انما يكون في المادة على ما سبق في بحث ان كل حادث مسبوق بمادة فلو تم هذا تم ذلك بل اشبه ولا يرد عليه الا الاعتراضات الواردة هناك مثل ان يقال لا نم ان الامر المنفصل نسبته الى كل الافراد والتشخصات على السواء فان فواعل وجودات الممكنات ليست على السواء وهو لا حالة فيها مع ان

لكل فاعل نسبة خاصة الى مفعوله ولو سلم فلا نم ان المحل هو المادة وكم لا يجوز ان يكون جوهرا مجردا وان كان الحكماء يعمم المادة بحيث تتناول المجردات ايضا لانهم فرعوا على هذه القاعدة ان افراد العقول انواع منحصرة في اشخاصها فالوا لان علة تشخصها ليست المادة لانها مجردة فهي اما الماهية نفسها او ما يلزمها فيلزم الانحصار وقالوا ان النفوس الانسانية انما تتعدد وان لم يكن مادة لتعلقها بالمادة تعلق التدبير والتصرف فهي في حكم المادة فتتعدد بحسب تعدد المادة التي تتعلق بها والافضل ان التشخص بانضمام كل ما يلحق اليه حتى فان التقييد من الموهومات الكلية في اي مرتبة كان لا يمنع ان لا يمكن العقل فرض الاشتراك بين كثيرين يمكن ان ينتهي التقييد الى الانحصار في الخارج الا على شخص واحد وقد مر في تحقيق هذا الكلي يكون ذا افراد وبهذا اعترض بانه ادا جاز في العامين ان يصدق كل منهما ويتحدان بالخواص فلم لا يجوز في الكليات كالحاصة المركبة فلم لا يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض الصور الموجود مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك فان قيل فعلى ذلك يلزم ان يكون ما يتقيد الى الكلي ويعد الجزئية جزئيا ولا حاجة الى مفهوم كلي يتقيد الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا وهكذا ادخاله عند العقل حتى ان يتعقل موهومات غير متناهية قلنا لا نم ان كل جزئي له مفهوم كلي يتقيد الى ما ينضم اليه ويجعله جزئيا بل قد يكون تشخصا بنفسه عن فرض الاشتراك والتشخص من هذا القبيل فان التشخص كما يقتضي العقل الى ماهيته كلية والتشخص انما فان التشخص يتميز عما عداه بذاته ولا اشتراك له فيما سواه الا في مفهومات عرضية فالاشتراك في الوجوه مع الاشتراك بالذات لا يخرج الى التشخص اخر هذا ولم يظهر لي بعد فائدة تقييد الكلي بالعقل والتميز تغاير التشخص لان التشخص ليس الا هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك ولانه يجوز ان يتشخص كل من الشيئين بذات الاخر لما نبه من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص ويجوز اشتراك كل من الشيئين بالاخر كما في الطائر الولود قد يوجد في بعض النسخ مواله والتشخص قد لا يعتبر مشاركة والكلي قد يكون اضافيا متميزا والتشخص المتميز تحقيقه متميز مع ان بين التميز والتشخص عموما من وجه فان التشخص يجتمع بدون التميز في التشخص اذا لم يعتبر مشاركه مع غيره في مفهوم من المفهومات والتميز بدون التشخص في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا بمعناه ان الكلي قد يكون جزئيا اضافيا على ما يوجد في بعض النسخ ويجمعان في التشخص اذا اعتبر مشاركة مع غيره في مفهوم من المفهومات ولا يخفى على المتامل ان عدم مشاركة التشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا بنفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم مشاركة فلا يجب بذلك تشخص بلا تميز فالتفاوت ان يقال التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل تشخص متميز ولا عكس كليا والتشخص يغاير الوحدة فان مفهوم الانسان اذا اعتبر من حيث هو هو غير متعدد بوجود شيء من العوارض ولا متعدد مانع اذا اعتبر من حيث هو كلي طبيعي صدق عليه انه واحد ولم يصدق عليه انه متشخص فلا يكون التشخص عين الوحدة بل كل متشخص يصدق عليه انه واحد ولا عكس كليا وهي ان الوحدة تغاير الوجود لصدقه اي صدق الوجود على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة او الوحدة اعتبارا يصدق عليه انه موجود ولا يصدق عليه بتلك الملاحظة انه واحد نعم اذا لوحظ واعتبر من حيث جملة صدق عليه

انه واحد وايضا لو كان الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصي لزم ان يكون السوس الواقع في الجسم البسيط
الواحد اعداما لذلك الجسم المتشخص بالكلية واعادة الجسمين الآخرين من كتم العدم او بالسوس يبطل الهوية
المخصوصة فيبطل الوجود المخصوص ولا يتم كون السوس اعداما بالكلية كما ان المجوز مكابر لمقتضى
عقله لا لخاطره ولا لسامعه وقد نبه على ذلك بان السوس لو كان اعداما لجسم بالكلية وايجادا
لآخرين من كتم العدم لكان سه المياه التي جلبت من الجرة في الكيزان لبل الماء التي كانت
في الجرة كسه سائر الاشخاص من مياه لم يكن في الجرة البتة وليس كذلك بالضرورة فان البله
والصبيان ممن لم يمارس الكتب والنظار اذا قيل لهم ما فعلتم بالماء الذي كان في الجرة يقولون
حفظناه في الكيزان بخلاف ما اذا صبوا ما في الجرة واخذوا في الكيزان من ماء البركة فانهم لا يقولون
على هذا التقدير ان ماء الجرة محفوظ في الكيزان والحاصل ان هؤلاء ان الصورة الجسمية تنعدم بالسوس
اثبتوا الهيولى لئلا يكون السوس اعداما للجسم بالكلية وهذا الدليل بعينه يدل على ان الوحدة ليست عين
التشخص فان الجسم البسيط الواحد اذا جزئ زالت وحدته دون هويته الشخصية والالكان التفريق
اعداما وتنبيه اي ساوق الوحدة الوجود فان كل ما هو واحد باعتبار يكون موجودا باعتبار
وكل ما هو موجود باعتبار يكون واحدا باعتبار ولا يمكن تعريفها اي تعريف الوحدة الا باعتبار
اللفظ لكونها بديهي التصور وهي اي الوحدة والكثرة عند العقل والخيال متفاوتان في كون كل
منهما اعرف بالآخر فيرى ان الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة اعرف عند الخيال من
الوحدة فقيل ان اخذ الوحدة والكثرة من حيث انهما امران كليان فالكليات لا يدركها
الا العقل وليس من شان الخيال ادراكها وان اخذ الكثرة من حيث هي حاصلة في محسوس فالوحدة
ايضا ما خوذ كذلك فلا يدركها العقل بل من حيث يحصل الا ويحصل احديهما
فالاعرف عند الخيال لا وجه له واجيب بان المدرك للكليات والجزئيات في الانسان هو
العقل اي النفس الناطقة كما هو المشهور لكنه يدرك الكليات بذاتها اي يرتسم صور الكليات
في ذاتها ويدرك الجزئيات بالآلتها اي يرتسم صورها في آلاتها فالمدرك للجميع ليس الا اياها
ثم ان الصور الكلية المرتسمة في ذات النفس منتزعة من صور جزئياتها المرتسمة في الآلات
فان النفس تدرك اولا بالآلاتها جزئيات متكثرة يرتسم صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها
بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم في ذاتها فكل واحد من الكليات المرتسمة في ذات
النفس معروض للوحدة وجزئياتها المنتزع هو منها المرتسمة في الخيال او في غيره معروضة للكثرة
ولا شك ان المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها نظرا الى ذاتها
ما خوذ مع تلك الآلات فظهر ان معروض الوحدة اعرف عند العقل في نفسه من معروض
الكثرة وان معروض الكثرة اعرف عند العقل باعتبار الآلة من معروض الوحدة
فكذا حال العارضين اعني الوحدة والكثرة الكليتين لانهما عارضتان لمعروضيهما فهناك
اي في العقل والآلة فالعقل اذا وجد وحلله كان ادراكه لما هو عارض للمرتسم في الآلة واذا
اعتبر مع الآلة كان الامر بالعكس وان كان هذان الادراكان للعقل فيه اولى فيه نظر
لانه قد يرتسم في النفس صور كلية كثيرة ينتزع كل منها من جزئيات كثيرة فكما ان الجزئيات
المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات المرتسمة في النفس معروضة للكثرة وكما ان
كل واحد من تلك الجزئيات المرتسمة في الخيال معروضة للوحدة كذلك كل واحد من تلك الكليات
المرتسمة في الخيال معروض للوحدة ايضا فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في الخيال

وليست الوحدة امرا عينيا كما يتبين من لزوم التسلسل بل هي من ثواني المعقولات وكذا الكثرة
في انهما من الامور الاعتبارية بل من المعقولات الثانية لانهما مكتنفة من الوحدات وليس
ما بينهما الا الوحدات المجتمعة اولى في كونهما من المعقولات الثانية نظر لانهما عبارة
عن عوارض الوجود الذهني على ما سبق وهاهنا ضابط للموجودات في الخارج
وها هنا لا معنى للعلة والمعلولية فان الوحدة مقومة للكثرة والكثرة معلولة متقومة بها والكمالية
والمكملية فان الوحدة مكمال للكثرة لان الوحدة تشتبها اذا حدث مرة بعد اخرى وهو
تتم الكمال والكثرة مكملة بها والعلة والمعلولة متضايفان كالعرض لا تقابل جوهري بينهما
فالتوالي بين الوحدة والكثرة تقابل بالذات لوجهين احدهما ان موضوع المتقابلين
يجب ان يكون واحدا بالشخص وموضوع الوحدة والكثرة ليس كذلك اذ ربما كان موضوع الوحدة
على موضوع الكثرة انما يتوهم اذا اجتمعت اشياء متعددة بحيث تحصل منها شيء واحد
ثم يقول ان كانت تلك الاشياء المتعددة باقية باعيانها وقد تركبت منها شيء واحد
فالكثرة باقية في موضوعها الذي هو تلك الاشياء التي صارت اجزاء للمركب والوحدة
عارضة للمجموع من حيث هو مجموع فلا اتحاد في الموضوع ايضا لان موضوع الكثرة هو ذلك
الزائل ومعروض الوحدة هو هذا الحادث وقس على ذلك ظهر ان الكثرة على موضوع
الوحدة اولى الجواب النقض بانه لو تم هذا الدليل لدل على ان لا تقابل بين الوحدة
واللاوحدة وكذا بين الكثرة واللاكثرة وفساده ظاهر والحق ان موضوع المتقابلين لا يلزم
ان يكون واحدا بالشخص بل قد يجوز انه قد يكون واحدا بالشخص كالعدل والجور
لزيد او بالنوع كالرجولية والمرأة للانسان او بالجنس كالزوجية والفردية للعدد او
بامر اعم كالخيرية والشرية للشيء كيف ويلزم ان يكون مثل الانسانية والفرسية والحمارية
والجسمية وغير ذلك متقابلة اذ لا يكون اولها الشخص على تقابلها لسلوبها اذ لا يمكن ان يكون شخص
واحد موضوعا لها فان قيل معنى قولهم ان موضوع المتقابلين يجب ان يكون
واحدا بالشخص انه يجب ان يكون بحيث اذا لاحظها العقل وقاسها الى موضوع شخصي
جوز تجدد ملاحظتها ثبوت كل واحد منها فيه على سبيل البدل دون الاجتماع من جهة
واحدة لكن ربما امتنع ثبوت احدهما بسبب تعين الا فرقه من خارج والحاصل
انه يجب ان يكون الفرض ممكنا للعقل وان كان المفروض محالا وفي بحثنا هذا فرض
ثبوت الكثرة للواحد بالشخص محالا كالمفروض وليس هذا الامثل فرض كون الجزئي
كليا وهم قد صرحوا بان فرض في بالوسعة اقول هذا دليل لقرابة المعلى له
مما ذكر من الدليل ومع ذلك يقول كل موجود له وحدة ما ولو باعتبار وشخص لانهما
الوجود فكل موجود واحد بالشخص ويمكن للعقل ان يفرضه كثيرا لكن الامر الجهة التي هو
بها واحد حتى يكون الفرض او المفروض محالا ويمكن ايضا ان يفرض زوال تلك الكثرة
عما ليس هناك الفرض محالا ولا المفروض ولو سلم ان موضوع المتقابلين يجب
ان يكون واحدا بالشخص في يقول هو ان كانت الاشياء المتعددة باقية
على ما ينبغي عليه لفظ باعيانها محكارا انها عرفانية باعيانها فالكثرة باقية ان اريد
ان تلك الاشياء باقية متعددة وهو لم يزل ايضا فان زوال الكثرة عن شيء لا يستدعي
زوال وجوده والاكان جميع المياه في كيزان متعددة في كوز واحدا اعداما لها

التي

بالكمية واجزاء الماء الآخر من كتم العدم والضرورة تقتضي بطلانه وان اريد انها مادة تتشخص بها
مع المقارنة وتبدل تلك الاشياء بانه متشخصها تزال عنها الكثرة وتوجد لها وحدة حقيقية والحاصل
ان الوحدة والكثرة تتعاقبان المتحد بها فلا يرد ما ذكرناه من الامر بوجود موضوعهما الا
لكان يرى الماء الواحد اوان متعددة اعلانا ما ذكرنا واحد المياه والضرورة تقضي ببطلانها
علا ما قررنا فان قيل المياه اذا كانت في اوان فهناك صورة جسمية متعددة موجودة للكثرة
كل منها امر متصل في حد ذاته فاذا اجتمعت في اناء واحد زال تلك الصور بأسرها وحصل
صورة واحدة متصلة في حد ذاته لا مفصل فيها اصلا كما هو عندهم فمحل الكثرة تلك الصور
وقد زالت ومحل الوحدة موجود في الحال معدوم في الماضي ومحل الكثرة معدوم في الحال موجود
في الماضي وقس على ذلك اذا كان ماء في اناء واحد ثم فرق في اوان متعددة فان موضوع
الكثرة الطارية هو الامور المنفصلة التي حدثت بالتفريق وموضوع الوحدة هو ذلك المتصل
الذي قد زال اقول هذا مع ابتنائه على اثبات الهيولى والصورة وعدم تمامية حجته
على نفاتهما ومنهم المحقق علاء الدين الطوسي اعتماده على ان الصورة الجسمية الواحدة بالشخص لا تكون موضوعا
للوحدة والكثرة فلا يقوم ردا لما كلما علا ان الواحد بالشخص لا يمكن ان يكون موضوعا لهما
لم لا يجوز ان يكون موضوعهما هيولى الماء الباقية بعينها في الحالين وقد اتصف في احديهما بالكثرة
وفي الاخرى بالوحدة [illegible] فان قيل الهيولى ليست واحدة في حد
ذاتها ولا كثيرة ضرورة ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه في حد ذاته بالاخرى
بل انما تتصف بها بالعرض وعلى سبيل التبع للصورة الحالة فيها على طريقة وصف الشيء بما هو وصف
لمجاوره كما يوصف الساكن في السفينة بالحركة على سبيل التبع للسفينة فالموضوع الحقيقي الذي
حل فيه الوحدة والكثرة هو الصورة لا الهيولى اقول ليس فيه شبهة منشأها الا اشتراك اللفظ فان
اتصاف شيء بامر في حد ذاته يطلق على معنيين احدهما ما يقابله الاتصاف بالعرض ومعناه
ان يكون ذلك الشيء نفسه موصوفا بهذا الامر لا ان يكون الموصوف الحقيقي شيئا آخر له تعلق بذلك
الشيء فيوصف ذلك الشيء بما هو وصف لمتعلقه كما يقال السفينة في حد ذاتها موصوفة
بالحركة وساكنها موصوف بها بالعرض وثانيهما ان يكون الاتصاف مقتضى ذات الموصوف
كما يقال الاربعة في حد ذاتها زوج فقوله الهيولى ليست في حد ذاتها واحدة ولا كثيرة ان اراد به
المعنى الاول فذلك ممنوع قوله ان المتصف في حد ذاته باحديهما لا يمكن اتصافه بالاخرى
قلنا ممنوع فان السفينة قد تكون موصوفة في حد ذاتها بالحركة وقد تكون في حد ذاتها موصوفة
بالسكون وان اراد المعنى الثاني فمسلم لكن لا يمنع ذلك ان لا يكون الموصوف الحقيقي للوحدة والكثرة
هو الهيولى فان ذات السفينة لا تقتضي الاتصاف بالحركة ولا الاتصاف بالسكون ومع ذلك
تكون موصوفا حقيقيا لكل منهما وثانيهما ان الكثرة ملتئمة من الوحدات فان حصة الانسان
مثلا وحدتان فليس هناك شيء تعرض لها سوى الوحدتين واما الانقسام فلازم لتلك
الحصة خارج عنها وتعريف الكثرة بكون الشيء بحيث ينقسم تعريف رسمي لها باللازم وبعوده
كه الكثرة انما هو بتعدد الوحدات فالوحدة مقومة للكثرة ومقوم الشيء يتقدمه وجودا وتعقلا
والمتقابلان لا يمكن اجتماعهما فضلا عن تقدم احدهما على الآخر اقول ان ذات الكثرة مقومة
بذات الوحدة نعم اما بحسب الخارج فلانهما اعتباران عقليان واما بحسب الذهن فلانا
نعقل الكثرة وهو كون الشيء بحيث ينقسم دون ان نعقل الوحدة وهو كونه بحيث لا ينقسم وان اريد

ان

ان موضوع الكثرة مقوم لموضوع الوحدة يعني ان الكثير مؤلف يصدق على كل جزء منه انه واحد وهذا
مع اجتماع الكثرة مع الوحدات لكن لا ينافي التقابل الدائر بين الوحدة والكثرة العارضتين بل بين
موضوعيهما ولا نزاع في ذلك الا ان الامر انهم اتفقوا على ان المتقابلين بالذات او باختلاف الموضوع
كالابوة والبنوة وكالسعة والاعلى كالاسود والابيض لم يكن تقابلهما بالذات فكيف اذا اخذ
نفس الموضوع اقول ان الحق ان امتناع الاجتماع للمتقابلين ان لا يتصف شيء واحد
بهما اجتماعا في زمان واحد من جهة واحدة على ما نص عليه الشيخ في الرسالة السابعة من الفن الثاني
من منطق الشفاء لا ان لا يكونا موجودين فمفاد الاجتماع الذي نفي مع متقومه ان يكونا موجودين معا
لا ان يتصف بهما شيء واحد اجتماعا اقول الحق ان الوحدة والكثرة متقابلان بالذات بتقابل
التضاد اما انهما متقابلان بالذات فلانا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر عن كون احدهما
علة للآخر ومقوما له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون في زمان واحد من جهة واحدة واحدا
وكثيرا معا واما انه بالتضاد فلانه ليس بالتضايف لان المتضايفين يجب ان يكونا متكافئين
لا يتقوم احدهما بالآخر وجودا ولا تعقلا والوحدة لكونها مقومة للكثرة يجب تقدمها وجودا
وتعقلا ولهذا يمكن تعقل الوحدة دون تعقل الكثرة واما المتقابلان بالايجاب والسلب فلان الايجاب يقابل
السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة فلان احد المتقابلين فيهما يكون عدما للمقابل الآخر
والوحدة لكونها مقومة للكثرة لا تكون نفس عدمها اذ لا امتناع تقوم الشيء بعدمه ولا الكثرة عدما لها
لامتناع تقوم الشيء بعدمه وما يقال من ان الضد لا يتقوم الضد الآخر فهو دعوى لا دليل عليه سوى
ان الضد لا يجامع والمقوم يجامع ما يتقومه وقد عرفت فساده مع ان الواقع خلافه الا ترى ان
البلقة ضد لكل من السواد والبياض مع انهما مقومان لها ثم موضوعهما اي موضوع الوحدة والكثرة
قد يكون شيئا واحدا فلذا اي لموضوع الوحدة والكثرة جهتان بالضرورة لامتناع ان يكون
الشيء الواحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا معا كافراد الانسان فانها كثيرة من حيث ذواتها
وواحدة من حيث انها انسان فجهة الوحدة ثم يقوم جهة الكثرة اي لم يكن ذاتية لها تمتنع ليس
خارجة عنها اي لم يكن عارضة محمولة عليها وذلك بان يكون عارضة غير محمولة عليها كما في وحدة نسبة
النفس الى البدن ونسبة الملك الى المدينة من حيث التدبير فان التدبير هو جهة الوحدة بين النسبتين
ليس مقوما ولا عارضا لها لانه غير محمول عليها اذ المدبر هو النفس والملك لا النسبتان فالوحدة
عرضية لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية وبالعرض لا بالذات
فان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث التدبير انما هو بالعرض وتبعية
اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير على طريقة وصف الشيء بوصف ما هو متعلقه
وان وصف جهة الوحدة لجهة الكثرة كما في وحدة النطق والتعجب من حيث الناطق فان النطق
والتعجب [illegible] واحد من حيث ان الناطق جهة الوحدة وهو عارض لذاتي النطق
والتعجب اللذين هما جهة الكثرة وكما في وحدة الكاتب والضاحك من حيث انهما انسان فان الانسان
هو جهة الوحدة لهما بالمعنى المذكور اي الخارج المحمول كانت جهة الكثرة موضوعات او محمولات
عارضة لموضوع واحد هو جهة وحدة تلك المحمولات او بالعكس اي موضوعة لمحمول واحد
هو جهة الوحدة لتلك الموضوعات قوله عارضة لموضوع صفة لقوله محمولات وقوله
او بالعكس عطف عليه على انه صفة لقوله موضوعات على طريق اللف والنشر من غير ترتيب
ويكون ما حصل الكلام ان جهة الكثرة في هذا القسم اعم مما يكون جهة الوحدة عارضة لها

الكثرة ويسمى الواحد بالعرض بكون البعض الصور موضوعاً لها وحدتها وفي بعض الصور محمولاً
لها وحدتها ويسمى الاول واحداً بالمحمول والآخر واحداً بالموضوع وانما تعين بعضها بالموضوع
وبعضها بالمحمول مع ان العارض بالمعنى المذكور مع معروضه يكونان متصادقين فجاز ان يكون
كل منهما موضوعاً للآخر والآخر محمولاً لان بعضها بالطبع موضوع كالقطن والثلج في المثال الاول
وبعضها بالطبع محمول كالكاتب والضاحك في المثال الثاني هذا توجيه الكلام موافقاً لما اشتهر
منهم من تفسير الواحد بالعرض الى الواحد بالموضوع والواحد بالمحمول وقيل معناه كاتب وضاحك
محمولات عارضة لموضوع واحد او بالعكس اي موضوعات معروضة لمحمول واحد والاول
كالكاتب والضاحك العارضين للانسان الموضوع لهما فانهما اشتركا في ان كلا منهما محمول
على الانسان والمحمولية المتحدة منهما عارضة لهما خارجة عن حقيقتهما والثاني كالقطن والثلج الموصوفين
للابيض فانه قد عرض لكل منهما انه موضوع للابيض والموضوعية المتحدة منهما عارضة لهما
خارجة عن حقيقتهما والقصور على هذا الوجه لخص من ان يحمل عليه الاتحاد في المثال الاول
هو الانسان وفي المثال الثاني الابيض فان الانسان لا محالة انه عارض للكاتب والضاحك
الا على سبيل التجوز اولى وبعمري ما نقول هذا القائل لم لم يقل المتفق كاتب هناك
سوداً وسعى او كاتب هناك جسم او صغر لكن ذلك ما لا يعاني في ان يكون جهة الوحدة
عارضة ولم تتعين من جهتها بهذا ان العارضان ما لكون هناك ولم يكونا متغايرين الكون
هناك حيث قال المتفق هناك موضوعات او محمولات وما يوهمه من ان الانسان لا محالة
انه عارض للكاتب والضاحك الا على سبيل التجوز ليس بشيء لان العارض يطلق في الاصطلاح
حقيقة على ما هو محمول على الشيء خارج عنه والانسان بالنسبة الى الكاتب والضاحك كذلك
فلا تجوز في اطلاق العارض على الانسان بهذا المعنى المراد هنا قوله ايضاً فان القوم عدوا
الاتحاد بالموضوع راجعاً في الحقيقة الى الاتحاد بالمحمول وان قوله اي كانت جهة الوحدة
ذاتية لجهة الكثرة فوحدة جنسية ان كانت جهة الوحدة جنساً لجهة الكثرة كوحدة الانسان والفرس
من حيث انهما حيوان او نوعية ان كانت نوعاً لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما
انسان او فصلية ان كانت فصلاً لها كوحدة زيد وعمرو من حيث انهما ناطق وقد يغاير
موصوفاً بها لكن معروض الكثرة لا يتصور ان لا يكون معروضاً للوحدة لان كل كثير فهو واحد من جهة ما
على ما سبق فالمقسم هو معروض الوحدة الذي لا يمكن ان يكون معروضاً للكثرة قوله موضوع مجرد
مفهوم الانقسام لا غير اي ما لا يكون له مفهوم سوى عدم الانقسام واراد بالموضوع
الذات يعني ان الذات الذي مفهومه مجرد عدم الانقسام وحدة شخصية اي وحدة هي
شخص من اشخاص مفهوم الوحدة واحد من حيث الذات كثير من حيث الافراد فهو عدد اول
في المقسم قبل الواحد بالشخص الذي لا يقبل القسمة الى الاجزاء المقدارية اما ان يكون له مفهوم
سوى مفهوم عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية وقوله موضوع مجرد عدم الانقسام اضافة
بيانية اي موضوع هو مجرد مفهوم عدم الانقسام اولى فيه نظر لان مفهوم عدم الانقسام
لا يكون هو الوحدة الشخصية كما قال وانما قوله اما ان يكون له مفهوم سوى مفهوم
عدم الانقسام فهو الوحدة الشخصية معناه ان الوحدة الشخصية ذات مفهومها عدم الانقسام
وقد يتوهم عليه كون اضافة الموضوع بيانية وهو يقتضي ان يكون الوحدة نفس مفهوم الانقسام
بقوله مطلق اي وحدة تعتبرها بقوله مطلقاً غير ان يقال وحدة النقطة او المفارق ام

ذلك والا فوحدة شخصية ان كان له مفهوم زائد ووضع اولى هكذا وقعت العبارة في النسخ والصواب
ان يقال والا فنقطة سوى عدم الانقسام فهو نقطة ان كان ذا وضع او مفارق ان لم يكن ذا وضع
هذا ان لم يجعل موضوع الوحدة مقسماً والا اي وان جعل المقسم هو مقدار شخص ان قبل القسمة
بالذات وهذا بناء على مذهب من لم يقل بالهيولى فلا يرد النقض بها لكن يرد النقض بما يحل في احدهما
حلول سريان بسيط ان لم ينقسم في اجسام مختلفة الحقائق او مركب ان انقسم اليها اي جسم المركب
من هذا القبيل نظراً لان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضاً للكثرة والجسم المركب واحد
من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة بمعنى ان الوحدة
مقولة بالتشكيك على ما كنه فان الواحد بالشخص اولى بالوحدة من الواحد بالجنس وفي الواحد بالجنس
تفاوت بحسب مراتبه وفي الواحد بالشخص ما لا ينقسم اولى بالوحدة مما ينقسم وكل ذلك اولى
من الواحد بالنوع ثم الواحد بالنوع الخاص اولى من الواحد بالنوع العام وكل ذلك اولى
من الواحد بالوحدة الوصفية وكذا الكثرة مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد اشد منها فيما دونه
والهو هو لفظ مركب جعل اسماً معرف باللام والمراد به الحمل الاتحادي بالمواطاة على هذا النحو
اي على نحو الوحدة فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من البعض بالوحدة كذلك بعض افراد
الحمل اولى من البعض بالحمل على ما قيل معناه ان هو هو وهو ان يكون للشيئين وحدة من وجه
على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام المذكورة وكما ان جهة الوحدة اما ذاتية او عارضة
فكذلك جهة الهو هو فجميع اقسام الوحدة يتحقق في اقسام الهو هو لكن يشكل ان يعرض الهو هو للكثرة
فانه لا يتصور بدون الاثنينية فلا يتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد بخلاف
الوحدة فانها تتصور في الشخص الواحد من حيث هو شخص واحد اولى ان الهو هو اذا
اريد به المعنى الذي ذكره يكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسامه الى نحو
هو بالحقيقة اقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اخر غير الوحدة بل كل مفهوم اعم منه مفهوم آخر
ينقسم هو باعتبار اقسام هذا المفهوم الآخر فالتوصيف بخصوصه هو هو يكون قليل الجدوى وانما
هذا الكلام بعد ذكر الوحدة الشخصية واما هنا مع انها لا تندرج تحت الهو هو كما علم والوحدة في الجنس
النوعي والذاتي تسمى اسماء تسمى الصفات الية فان الوحدة في النوع تسمى مماثلة وفي الجنس
مجانسة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع موازاة وفي الاضافة مناسبة وفي
الاطراف مطابقة والاتحاد في الكم اي الاتحاد الاثنين بان يكون هناك شيئان فيصيران شيئاً واحداً
بطريق الوحدة الاتصالية كما اذا جمع الماءان في اناء واحد او الاجتماعية كما اذا امتزج الماء والتراب
فصارا طيناً او الكون والفساد كما اذا صار الماء هواء واحداً والاستحالة كلون الجسم كان
سواداً ثم صار بياضاً او سواداً آخر باطل واقع واما اتحاد الاثنين بان يصير شيء بعينه
غيره بان يقول عند شيء او يصير الذي شيئاً آخر كان يكون هناك زيد وعمرو فيصير الاول عمرو
بعينه او بالعكس فذلك ممتنع لوجهين الاول انهما بعد الاتحاد ان كانا موجودين
كانا اثنين لا واحداً وان كان احدهما فقط موجوداً كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر
وان لم يكن شيء منهما موجوداً كان هذا فناء لهما وحدوث ثالث والكل خلاف المفروض
والثاني ما ذكره انهما لو كانا موجودين كانا اثنين لا واحداً وانهما لو لم يكونا موجودين
بوجود واحد وفرض بان هذا الوجود الواحد اما احد الوجودين الاولين فيكون فنا

لاحد منهما وثبات الثالث او غيرهما فيكون هناك وحدة ثالثة واجيب عن هذا الدفع بانهما موجودان
بوجود واحد هو نفس الوجودين الاولين فصارا واحدا لا محالة فلزم ان يكون واحد بعينه
حالا في محلين لانا نقول انما لزم ذلك ان لو لم يتحد ذاتاهما وكان هناك ذاتان وجدا
بوجود واحد وليس كذلك بل تحقق اتحاد الذاتين ووجودهما اولا بوحدة ثم انهما قبل الاتحاد
كان كل واحد منهما شخصا مشخصا بتشخص امتاز به عن الاخر فان بقي ذلك التشخص بعد الاتحاد
كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد مشخص بتشخص امتاز به عن الاخر فان التشخص بهما
شخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك التشخص بعد الاتحاد فقد زال تشخصه وزواله
زوال الشخص بزوال تشخصه فيكون هذا انعداما لاحد منهما وثبات الثالث او فنائهما وحدوث
ثالث ولا يمكن ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد مشخصان بتشخص هو نفس
التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر
وهذا التشخص لا امتياز به لاحدهما عن الاخر فلا يكون هو نفسهما فافهم هو تنبيه على جهتي مغايرة
واتحاد على ما سلف من ان الحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه والا لكان حملا
لوحدة الاثنين وتغايرهما من وجه اخر والا لكان حمل الشيء على نفسه والوحدة ليست بعدد
لان العدد كما يجيء يقبل الانقسام والوحدة لا تنقسم ومن جعلها عددا اراد بالعدد
ما يدخل في العد فالنزاع لفظي بل هي مبدأ للعدد المتقوم بها لا غير ثم ان كل عدد متقوم
بوحداته لا بما دونه من الاعداد فان الستة مثلا متقومة بالوحدة ست مرات لا بالثلاثة مرتين
فان تقومها بهما ليس باولى من تقومها باربعة واثنين ولا من تقومها بخمسة وواحد فان تقومت
ببعضها لزم الترجيح بلا مرجح وان تقومت بالكل لزم استغناء الشيء عما هو ذاتي له لان كل واحد
منها كاف في تقويمها فيستغنى به عما عداه فان قيل جاز ان يكون كل واحد منها مقوما
باعتبار العدد المشترك بين قسميها لا باخذ في تقويمها بخصوصيتها قلنا العدد المشترك
منها يرجع الى شيء حقيقة الستة هو الوحدات فاذن اعتراف بالمطلوب لا يقال تقومها
بالوحدات الصالحة اولى من تقومها بالاعداد فيعود المحذور اي الترجيح بلا مرجح لانا نقول تقومها
بالوحدات راجح اي تقومها لازم على اي حال وايضا يمكن تصور كنه كل عدد مع الغفلة
عما دونه من الاعداد فان العشرة مثلا اذا تصورت وحداتها من غير شعور بخصوصيات
الاعداد المندرجة فيها فقد تصورت حقيقة العشرة بلا شبهة فلا يكون شيء من تلك الامور عددا
داخلا في حقيقتها واذا اضيف الى الواحد مثله حصلت الاثنينية وهي نوع من العدد ثم يحصل
انواع لا نهاية لها بتزايد واحد فان الاثنين اذا اضيف اليه وحدة يحصل ثلاثة وهي
نوع اخر من العدد واذا اضيف اليه وحدة اخرى يحصل اربعة وهي ايضا نوع اخر وهكذا
كل نوع اذا زيد عليه وحدة حصل نوع اخر والتزايد لا ينتهي الى حد لا يزاد عليه فلا تنتهي
الانواع الى نوع لا يكون فوقه نوع اخر مختلفة الحقائق هي انواع العدد لاختلافها باللوازم
كالصمم والمنطقية والتركيب والاولية واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات
ولكل واحد منها اي من انواع العدد اثار اعتبارية يتقوم بالوحدة التي هي اجزاء الشيء
تلزم من المشاهد لحكمه اي بذلك النوع من العدد والعمل على الحقائق اذا انضم بعضها
الى بعضها العمل انضماما مخصوصا اي بحسب ذلك النوع من العدد مثلا اذا انضم واحد

الى واحد

الى واحد فحكم الفعل بالاثنين عليها واذا انضم اليهما واحد اخر فحكم الفعل بالثلاثة عليها وهكذا والوحدة
قد تعرض لذاتها ولمقابلها فانه يقال وحدة واحدة وعشرة واحدة فان كل ما له وجود فله
جاز فله وحدة ما ولو بالاعتبار لما سبق من ان الوحدة تساوق الوجود ولا تتسلسل الوحدات
بل تنقطع بانقطاع الاعتبار على ما عرفت في امثالها من الامور الاعتبارية وقد تعرض لها شركة فان
وحدة زيد تشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة ويختص اي يتميز كل منهما عن الاخر بالمشهورية
اي بالاضافة اليه فان وحدة زيد تمتاز عن وحدة عمرو وكذلك وحدة عمرو تمتاز بعمرو
عن وحدة زيد ويسمى اي معروض الاضافة يسمى مضافا مشهوريا لا محالة الوحدة يعرض لها المشهورية
اضافة حتى يكون معروضها مضافا مشهوريا غاية الامر انه تعرض لها اضافة الى معروضها لا بالنسبة
تلك الاضافة كما تعرض للوحدة تعرض لموضوعها ايضا وبهذا الاعتبار يسمى موضوعها مضافا مشهوريا
غاية الامر انه تعرض لها … ذكرى شرح هذا المحقق ما ينقص منه التعجب وكذا التقابل بين ان الكثرة
ايضا لها شركة وتميز عن مشاركها بموضوعها وتقابل الوحدة في معروضها باعتبارين وكل
مقابلها بالثالث اي الوحدة تعرض لها اضافات ثلث اعيان بالقياس الى موضوعها واحدة
منها باعتبار انها وحدة له وثانيها باعتبار حلولها فيه والاضافة الثالثة بالقياس الى الكثرة وهي انها
مقابلة للكثرة اولى ان الاضافتين الاولى والثانية بالحقيقة اضافة واحدة لا تفاوت
بينهما الا بالعبارة وان عرضت هذه الاضافات لا اختصاص لها بالوحدة والكثرة بل كل موضوع
موضوعها بتلك الحالة وكذا المقابل اي الكثرة ايضا تعرض لها هذه الاضافات الثلث فانها كثرة
لموضوعها وحالة فيه ومقابلة للوحدة ويعرض له اي لمقابل الوحدة بالتسلسل … وصفها اي
للوحدة واراد بهما موضوعها من التقابل المتنوع الى انواعه الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب
وهو راجع الى القول والعقد والملكة والعدم وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما والتقابل
الضدين وهما وجوديان ومتعاكس يؤخذ مطلقا كالحمس والسهوري ويقابل التضايف
قال الحكماء الاثنان ان كانا مشتركين في تمام الماهية فهما متماثلان والا فمتخالفان … المتجانسان
اما متماثلان او غير متماثلين والمتقابلان هما اللذان … يمتنع اجتماعهما في محل
امتناع الاجتماع مثل السواد والبياض مما يمكن اجتماعهما وحمل الوحدة به مثل الابن
والبنوة فانه يمكن اجتماعهما باعتبار جهتين وليعدو هذه المحل المتقابلان اذا امكن اجتماعهما
كبياض الرومي وسواد الحبشي ولها التعدد بوحدة الزمان فخرج ذلك لان الاجتماع لا يكون
الا في زمان واحد الا … ولو على سبيل المجاز … هذان الوصفان في ذات واحدة
وان كانا في وقتين فخرج بوحدة الزمان ثم الاجتماع ثم المتقابلان اما ان يكون احدهما
عدما للاخر اولا والاول ان اعتبر فيه نسبته الى قابل لما اضيف اليه العدم فعدم وملكة فان
اعتبر قبوله بحسب شخصه وقت اتصافه بالامر الوجودي فهو العدم والملكة المشهوران كالكوسجية
فانها عدم اللحية عما من شأنه في ذلك الوقت ان يكون ملتحيا فان الصبي لا يقال له كوسج
وان اعتبر قبوله اعم من ذلك بان لا يقيد بذلك الوقت كعدم اللحية عن الطفل او اعتبر قبوله بحسب
نوعه كالعمى للاكمه او جنسه القريب كالعمى للعقرب او البعيد كعدم الحركة الارادية للجبل فان
جنسه البعيد هو الجسم الذي هو فوق الحيوان القابل للحركة الارادية فهو العدم والملكة الحقيقيان
وان لم يعتبر فيه نسبته الى قابل فسلب وايجاب فظهر مما ذكرنا ان المتقابلين بتقابل
العدم والملكة انما يمتاز عن المتقابلين بتقابل السلب والايجاب باعتبار النسبة الى المحل القابل

وهذا معنى قوله وهو الاول ماخوذا باعتبار خصوصية ما وان انه لم يعتبر فيهما الا القياس الى الآخر فهو المتضايفان
والا فهو الضدان المشهوريان وقد شرط في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف والبعد كالسواد والبياض
فانهما متخالفان متباعدان في الغاية وقد يطلق الحمرة والصفرة اذ ليس بينهما ذلك الخلاف والتباعد
فيسميان بالمتعاندين والضدان بهذا المعنى يسميان بالحقيقيين وقد علم مما ذكرنا ان الحقيقي
اخص من المشهوري منه والحقيقي من تقابل العدم والملكة اعم من المشهوري منه على عكس تقابل التضاد
وهذا معنى قوله وتعاكس هو ما عليه التحقيق والمشهوري والمشهور في تقسيم المتقابلين
انهما اما وجوديان او لا وعلى الاول اما ان يكون تعقل كل منهما بالقياس الى الآخر فهما المتضايفان
او لا فالمتضادان وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والآخر عدميا فان اعتبر العدمي محل
قابل للوجودي فهما العدم والملكة والا فهما السلب والايجاب واعترض عليه اولا بجواز كونهما
عدميين كالعمى واللاعمى واجيب بان العدم المطلق لا يقابل شيئا ولا العدم المضاف لاجتماعه
معه والعدم المضاف لا يقابل العدم المضاف لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه
واما اللاعمى فهو اثبات البصر عما هو قابل له فان اريد باللاعمى سلب اثبات البصر فهو البصر بعينه ولا اعتبار
لكونه سلبا والتقابل بحاله وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالايجاب والسلب اولى
فيه نظر اما اولا فلجواز ان يكون احد العدميين مضافا الى الآخر وعلى تقدير عدم الاضافة يجوز ان لا يكون
بين ملكتيهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان واسطة كعدم التمام بالنقص وعدم النقصان
بالتمام وعلى تقدير الواسطة فارتفاع ملكتيهما لا يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع ملكته
تقابل السلب والايجاب اما اذا كان احد التقابلين تقابل العدم والملكة فقد تحقق ارتفاعهما كالاعمى
كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر فان ملكتيهما اعني قابلية البصر
والحول كليهما مسلوبان عن الجدار مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول
مشروط بان يكون عما من شانه ان يكون احول والجدار ليس من شانه ان يكون احول
وعلى كل من التقادير التالية لا يصح قوله لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان
واما ثانيا فلان قوله ان اريد باللاعمى سلب اثبات البصر فهو البصر بعينه غير صحيح لان تعقل البصر
لا يتوقف على تعقل اثباته وتعقل سلب اثبات البصر متوقف عليه قطعا فلا يتحدان مفهوما وان
كانا متلازمين فليس الاختلاف بينهما بمجرد حرف السلب في اللفظ فقط حتى لا يعتد به واما ثالثا
فلان مفهوم اللاعمى اعم من كل من سلب الاثبات وسلب القابلية وهذا المفهوم الاعم مقابل
لمفهوم العمى في نفسه سواء كان اثبات مفهوم العمى سلب عدم البصر او غيره اذ مع قطع النظر
عما ذكر من التفصيل يحكم العقل بالتقابل بينهما وبانهما عدميان واما اثباته بكذا وكذا
فاخص من مطلق اثباته والاحكام الخاصة بالخاص لا يلزم طبيعة العام واما رابعا فلان قوله
وان اريد سلب القابلية فالتقابل بينهما بالسلب والايجاب ان اراد به ان تقابل اللاعمى
بمعنى سلب القابلية مع العمى تقابل السلب والايجاب فذلك ممنوع ولو سلم فمقصود المعترض
حاصل اذ غرضه ان يثبت تقابلا بين العدميين وان اراد ان تقابل سلب القابلية مع القابلية
تقابل السلب والايجاب فذلك مسلم لكن لا كلام فيه انما الكلام في تقابل سلب قابلية البصر
مع عدم البصر عما من شانه ان يكون بصيرا واما ثانيا فبان عدم اللازم يقابل [illegible] الملزوم وليس
داخلا في العدم والملكة ولا في السلب والايجاب او الغير فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي
واجيب بان المتقابلين متقابلان في محل واحد ولا شك ان عدم اللازم ووجود الملزوم

متقابلان

المحل

متقابلان في المحل فلا يقابل حينئذ وتوقف الكلام في وجود الملزوم محقق وانتفاء اللازم عن ذلك المحل كوجود
الحركة للجسم مع انتفاء السخونة اللازمة لها عنه وعلى ما ذكرنا من التقسيم فعلى الجديد بان اذا كان احدهما نقيضا
للآخر كالعمى واللاعمى في السلب والايجاب واذا لم يكن احدهما نقيضا للآخر كعدم التمام بالنقص
وعدم التمام بالنقصان فبينهما التضاد وكذا الوجودي والعدمي اذا لم يكن العدمي عدما للوجودي كوجود
الملزوم وعدم اللازم فهما داخلان في المتضادين وعلى هذا التوجيه قول المحقق وهما في المتضادين وجوديان
ثم ان بعضهم اعترض على تعريف المتقابلين بالموضوع بدل المحل واراد به المحل المستغني عن الحال وذلك
حتى صرحوا بان لا تضاد في الجواهر اذ لا موضوع لها واعتبر آخرون المحل مطلقا بدل الموضوع على ما ذكره لذلك
اثبتوا التضاد بين الصور النوعية للعناصر ويظهر من ذلك ان المراد بامتناع اجتماعهما في واحد على ما ذكر
معنى هو امتناع الاجتماع بحسب الحلول فيه لا بحسب الصدق فيحمل عليه فان امتناع الاجتماع بحسب
الصدق قد يسمى تباينا فلا يدخل نحو الانسان والفرس في تعريف المتقابلين بخلاف مفهومي الناطق
واللاناطق فانه يمتنع اجتماعهما باعتبار الحلول في محل فانه قسم من التقابل فانحصر في النقيضين
والتضاد فان قولنا كل حيوان انسان يقتضي قولنا بعض الحيوان ليس بانسان وصدقهما [illegible] من
الحيوان بانسان على ما قال الشيخ في الشفاء ليس الكلي السالب يقابل الكلي الموجب مقابلة النقيض
بل هو مقابل له من حيث هو سالب لمحموله مقابلة اخرى فلنسم هذه المقابلة تضادا اذ كان المتقابلان
بهما لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور انتهى كلامه مع انه
لا تصور وجود في القضايا على تحقق فلك تعريف التقابل بعد موردا او محلا للثبوت وعدم الثبوت
اذ المراد من الحلول بينهما ما يعم حلول الاعراض في محالها والصور في موادها وما هو باعتبار الصفات
المحل بالامور الاعتبارية قال الشيخ في الشفاء ان المتقابلين بالايجاب والسلب ان لم يحملا الصدق
بسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كقولنا زيد فرس زيد ليس بفرس فان الطلاق هذين المتقابلين
على موضوع واحد في زمان واحد وقال ايضا ان من التقابل الايجاب والسلب ومعنى الايجاب
وجود اي شيء كان سواء كان باعتبار وجوده في نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود اي شيء
كان سواء كان لا وجوده في نفسه او لا وجوده لغيره وما نقل يظهر اندفاع ما قيل اذا اعتبر مفهوم
الفرس فان اعتبر صدقه على شيء فيكون اللافرس سلبا لذلك الصدق وح اما ان يكون نسبة
بالصدق حقيقية في المعنى فيستلزم ان العقل او بعده فلا يقابل بينهما الا باعتبار وقوع تلك النسبة
ايجابا والا وقوعها سلبا فرجعا الى القول لا تقيدين واذا اعتبر مفهوم الفرس ولم يلاحظ نسبة
بالصدق على شيء فيكون مفهوم اللافرس في هذا مفهوم كلا [illegible] مفهوم الفرس ولا سلب في [illegible]
بينهما ولا يتصور ورود سلب ولا ايجاب الا على نسبة لانك اذا اعتبرت مفهوما واحدا ولم تعتبر
معه نسبة مفهوم آخر اليه لم يكن هناك ادراك وقوع او لا وقوع يتعلق بذلك المفهوم الواحد كما تشهد به
البديهة ومفهوما الفرس واللافرس الماخوذان على هذا الوجه متباعدان في انفسهما غاية التباعد
ومتنافيان على ذات واحدة فهما متقابلان بهذا الاعتبار فان قلت قد قرر ان المعتبر في
المتقابلين هو المحل او الموضوع وليس لمفهومي الفرس واللافرس حلول في محل حتى يتقابل منهما قلت
الخلاف في مفهومي الناطق واللاناطق الماخوذين على هذا الوجه الآخر منهما تقابل خارج
عن الاقسام الاربعة لان حاصل هذا الكلام ان السلب والايجاب في تقابل السلب والايجاب
اعتبارا وهما اذ ذاك الوقوع او اللاوقوع فلا يتصور وروده هنا الا على نسبة وعليه مبنى قول المحقق

وهو راجع الى النوع والعقود من ان الايجاب والسلب ان كانا متعلقين وواردين على الشيء الذي هو من شأنه ابتدا
ما واحد لا من الفعل كان كل منهما عندنا اى اعتبارا واذا اعتبرا متعلقين كان كل من العارضين ... قولا
منهم من التناقض والتلازم ... عن حاصل الايجاب والسلب وبهذا انه ليس من الاقسام الباقية فهو حد حاصل
خارج عن الاقسام الاربعة فيما علمنا عن الشيخ من منع الايجاب والسلب بينهما يصدق وذلك لاشكال
ما لكنه فان قلت حاصل الموجبة الكلية كقولنا كل انسان حيوان مع السالبة الكلية كقولنا لا شيء من الانسان
بحيوان حاصل الايجاب والسلب لان الحكم في الاول بوجود الحيوانية للانسان وفي الثانية بلا وجود
الحيوانية للانسان فعلم عدة الشيخ من حاصل التضاد فلم يجب ان يكون في تقابل السلب والايجاب
اهما التقابلين عدما ورفعا للتقابل الاهم على علم من التقسيم فاذا وقع الايجاب الكلي كان ذلك سلبا
جزئيا لا سلبا كليا فان السلب الكلي رفع الايجاب الجزئي وليس ولا يكون رفعا للايجاب الكلي مع الايجاب
الكلي فالسلب الكلي مع الايجاب الكلي متقابلان ليس احدهما عدما للآخر ويمكن تعقل احدهما مع قطع
النظر عن الآخر فهو متضادان على طريق من التقسيم الذي ذكرناه فظهر فساد حاصل لان اطلاق الضد
على الكلية لاجل المشابهة مع الضد من حيث امتناع الاجتماع مع جواز الارتفاع لا لان التقابل
بين الكليتين حاصل التضاد فهو بل هو قسم من حاصل السلب والايجاب الذي هو اعم من المتناقض
ولعل منشأه ما وقع في عبارة الشيخ على نقل الامام من قوله فلنقسم هذه المقابلة تضادا اذا كان المتقابلان
بها لا يجتمعان صدقا البتة ولكن قد يجتمعان كذبا كالاضداد في اعيان الامور ومقصود الشيخ ان
تضاد الكليتين تضاد في الامور العقلية لانها من النسب الحكمية التي هي امور عقلية نسبية والتضاد
من الامور العقلية كالسواد والبياض ولما كان بينهما تشابه ان يقال ان التضايف جنس للتقابل
فانه يصدق عليه وعلى غيره من المفهومات كالابوة والبنوة ... وغيرهما فكيف يكون قسما منه مندرجا تحته
اجاب بقوله ويندرج تحته اى تحت التقابل الجنس اى التضايف باعتبار عارض يعني ان
مفهوم التضايف قد عرض له مفهوم التقابل فهو من حيث هو اعم من مفهوم التقابل ومن حيث انه معروض
لحصة من التقابل اخص منه على قياس كون مفهوم الكلي من حيث هو هو اعم من مفهوم الجنس ومن
حيث انه معروض لمفهوم جنس الجنس اخص وبالجملة يكون المعروض اعم والعارض اخص فاذا اخذ
المعروض من حيث انه معروض لذلك العارض كان اخص ايضا وعلى هذا فان مفهوم التقابل
من حيث هو هو فرد من افراد التضايف واخص منه واما من حيث الصدق والحمل فانه اعم
ولا استحالة في اندراج مفهوم من حيث هو هو تحت آخر وعدم اندراجه من حيث الصدق
على افراده كالحيوان فانه بحسب مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث الصدق
بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس كزيد مثلا فليس يلزم من اندراج مفهوم تحت آخر وكونه فردا
من افراده اندراج افراده وذلك المفهوم تحت الآخر وكذا الحال بين مفهومي التقابل والتضايف
فان مفهوم التقابل من حيث صدقه على افراده اعم من التضايف ومن حيث هو هو مندرج
تحت التضايف وفرد من افراده فان قلت ما ذكرتم انما يظهر اذا كان المفهوم الانواع المندرج
عرضيا للمندرج كما في المثال المذكور واما اذا كان ذاتيا له كما في بحثنا فلا اذ من المستحيل ان لا
يصدق ذاتي الشيء على ما يصدق عليه ذلك الشيء قلت اذا كان التضايف ذاتيا لمفهوم
التقابل الذي هو عارض لاقسامه لم يلزم صدق التضايف الا على عارض تلك الاقسام او
عليها من حيث انها معروضة لذلك العارض واما صدقه على تلك الاقسام في انفسها فكلا

وبذلك

وبذلك يتم مقصود ما ... قوله وفيه نظر لان مقصود السائل ان التضايف لكونه ذاتيا
للتقابل يصدق على ما يصدق عليه التقابل فان صدق التقابل على اقسامه استلزم صدق التضايف
ايضا بالضرورة عليها انفسها والا لزم ذلك لكون التقابل عارضا لاقسامه عامة في الباب
ان يكون صدقها على الاقسام صدقا عرضيا وقد يقال بحكم ان مفهوم التقابل والضمير في قوله
ويندرج تحته راجع الى التضايف يعني ان مفهوم التقابل جنس لاقسامه الاربعة ومع ذلك مندرج
تحت احد اقسامه اى التضايف وذلك باعتبار عارض فان مفهوم التقابل قد عرض له
مفهوم التضايف فمفهوم التقابل من حيث هو هو اعم من مفهوم التضايف ومفهوم التقابلي وحمل له
ومن حيث انه معروض لحصة من التضايف اخص منه لكن يشكل في قوله ... عليها
بالتشكيك اى مقولية التقابل على اقسامه الاربعة بالتشكيك بناء على ما اشتهر من ان المشكك لا يكون
ذاتيا لما تحته فان قيل ان ذلك لم يثبت خصوصا ... الاعتبارية او يقال اطلاق الجنس
على الاعم الخارجي واستدل على ان التقابل ليس جنسا لاقسامه بان تعقلها ما يمكنه لا يتوقف
على تعقله وهذا في التضايف كما ان التوقف في التضاد واما في الباقين فقد قال الامام
قد نعقل ماهية المتضادين وان لم يخطر ببالنا امتناع اجتماعهما وذلك يوجب قياسا عدم تقوم
المتضادين بالتقابل وفيه ان هذا انما يدل على ان التقابل ليس ذاتيا لذوات المتقابلات
كالسواد والبياض ولا كلام فيه وانما الكلام في انه هل هو ذاتي لاقسامه التي هي عوارض تلك
الذوات واشد تنافيا السلب يعني ان تقابل الايجاب والسلب اشد من تقابل الباقي
سواه من اقسام التقابل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان منافي الشيء اما رفعه او مستلزم
رفعه لان ما عدا ما لم يكن رافعا مع ذلك الشيء قطعا ولا شك ان منافاة رفع الشيء معه
اصلي لذاتيهما وذلك اذا لاحظهما العقل مع قطع النظر عما عداهما تفصيلا واجمالا
حكم بالمنافاة بلا توقف وان منافاة مستلزم رفعه انما هي لاستلزامه على رفعه اذ لولا استلزامه
عليه لم ينافه قطعا فالمستلزم لرفع الشيء انما ينافيه على سبيل التبع لا بالذات ولذلك اذا لاحظهما
العقل مفهوما ولاحظ معه مفهوما آخر منافيا لرفع المفهوم الاول فانه لم ينتبه لاستلزامه
لم يحكم بامتناع الاجتماع بينهما لكن قد يكون مفهوم الآخر لازم الاستلزام لرفع مفهوم الاول بحيث لا
ينتبه للاستلزام اجمالا ولا ينتبه له الشعور الاجمالي فيغلط ويظن ان الحكم بالمنافاة
لذاتي المفهومين ولذلك حمل بينهما اذا اعتبرنا امرا آخر وقطعنا النظر عن جميع المعاني
الخارجة عن مفهوميهما مع ذلك لذاته من اعتقاد انه خبر ويظهر مما ذكرنا ان المنافاة فيما عداهما
بالعرض لما فيها فيكون التقابل فيهما اشد واقوى الثاني ان سلب الخير مثلا لا ينافيه ايجاب
الشر لصدقهما على ذات واحدة فلا منافاة ايضا سلب الشر قد يصدقان على ذات واحدة
بل المنافاة الا ايجاب الخير واذا الخير منافي سلب الخير ايجابه وكانت المنافاة فيهما من
جانبين الخير ايضا منافي ايجاب الخير سلبه ولما الخير منافي ايجاب سلبه كان التقابل
بين السلب والايجاب اقوى من التقابل بين الضدين واعترض عليه بانه لا يلزم من صدق
قولنا لا ينافي سلب الخير الا ايجابه ان يصدق قولنا لا ينافي الخير الا سلبه ولكون الشيء منحصرا
من الجانبين لا يستدعي الا ان ايجاب الخير منافيه سلبه واما انحصار منافيه في السلب فكلا او لا نرى
ان ايجاب الشر ينافي ايجاب الخير وليس سلم انحصار منافي ايجاب الخير في سلبه لزم ان لا يكون

فتأمل ح
الثاني ن
اقول ح
من ن
العينية ن
التضايف من حيث هو
المتضايفين ن
في شرح هذا المقام ايراد ح
المتضادين ن
الاستلزام ن
ان هذا شر ن
الذاتية اعلى من الايجاب والسلب وان المنافاة ح
ايجاب ح

مقابل السلب والايجاب اولى اذ المعتبر انه ليس ههنا كلي منافاة لغوي والاولى لانه لزم كل
هو اولى من الثالث ان الحكم مثلا متقدم عنده حجر وعنده ليس بحجر والاول دال الحكم والثاني
عرضي له لانه خارج عن حقيقة الحجر وعنده ليس بحجر رافع لعنده حجر وعنده ليس برافع لعنده
ورد ذلك
ليس بحجر الرافع للاول والدال اولى بمعاندة من الرافع للاول الوضعي وقد منع ذلك بان الوضعي
اذا كان لازما كان رافعه رافعا للملزوم ايضا وان لم يكن لازما لم يكن رافعه منافيا للموضوع
لا يقال ان الرافع بلا واسطة يكون اولى من الرافع بواسطة لا فصاح عنه الماتن بالحجر
لانا نقول الثاني والتنوير تحقق بالواسطة ايضا اقوى من تحقيق الخ والصفة الجائزة
فلم لا يكون الحال ههنا كذلك وفي بعض النسخ واشد منافاة الثالث مدلول واشد منافاة
فيه السلب ووجه بان التضاد شروط لها الخلاف وليس [illegible] اشتراط الاجماع
ورونا به لا يتصور فيه خلاف فوق التنافي الذاتي بان يكون احدهما صريح سلب
تسعة
الآخر مع ان ذلك الاشتراط انما هو في التضاد الحقيقي والثالث انما هو التضاد المشهوري
على ما سبق وفيه نظر لان اجتماع الضدين يجتمع على اجتماع السلب والايجاب مع زيادة
فان اراد بالزيادة عدم الخلاف فاهره ما مر وان اراد اعم من ذلك فالعدم والملكة
والمتضايف ايضا كذلك وقيل معنى كلامه ان اشد الانواع فيه التعاكس هو التضاد
لان مقول القوة هو الضعف في اضافة من الحركة والسكون والحرارة والبرودة والسواد
والبياض وغير ذلك في غاية الظهور بخلاف البواقي وقال للاول التناقض
يعم تقابل الايجاب والسلب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين القضايا يسمى
ف م
بالتناقض وما وقع في كتب المنطق من ان التناقض اختلاف القضيتين بحيث يقتضي لذاته
صدق احدهما كذب الاخرى فانه مبني على بعض المحققين بان التناقض كما يقع بين
القضايا يقع بين المفردات فاختصاص الاختلاف في الحد بالقضيتين يخرجه عن الجمع
ثم اعتذر بان المراد هو التناقض بين القضايا لان الكلام في احكامها وانما خصصوا الحد به
بالتناقض بين القضايا وان وجب ان يكون ما خصهم اعانة مطلقة على جميع الخ
لان عموم ما خصهم [illegible] ان يكون بالنسبة الى اغراضهم ومقاصدهم ولما لم يتعلق لهم بالتناقض
بين المفردات غرض يعتد به بل جل غرضهم انما هو في التناقض بين القضايا حيث كان
قياس الخلف الموقوف على معرفته عمدة في اثبات المطالب في العلوم الحكمية بل وفي
اثبات احكامهم من العكوس واشباه الاقيسة لا جرم خصصوا نظرهم بالتناقض بين القضايا
وبهوا
وتسوا [illegible] وكذلك [illegible] المتناقضين بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما
على ما ذكرنا
اجتماعا وارتفاعا مبني على ذلك اولى وبما ذكرنا ظهر فساد ما قيل ان مفهوم الانسان
مثلا اذا لم يعتبر صدقه على شيء وضم اليه حرف السلب حصل ههنا كلي مفهومان
لا يمكن صدقهما على ذات واحدة في زمان واحد من جهة واحدة ويمكن ارتفاعهما
كما عرف في مباحث عدول القضايا فلا يكونان متناقضين لانهما المفهومان المتنافيان
لذاتيهما اجتماعا وارتفاعا كما ذكرنا من ان مرادهم بذلك هو التناقض بين القضايا وكذا
فساد ما قيل بعد ذلك نعم اذا فسر المتناقضان بالمفهومين المتنافيين لذاتيهما واريد
ان التنافي انما يكون والاعتبار في القضايا [illegible] فيه اذا قيس احدهما الى الآخر

كان

كان في نفسه اشد بداهة من جميع ما سواه كان الانسان واللاانسان المأخوذان على الوجه
المذكور متناقضين وسند المنع جعل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء
لانا قد ذكرنا انهم يستعملون تقابل السلب والايجاب مطلقا سواء كان بين المفردات او بين
القضايا بالتناقض وظاهره ان الاضافة في نسبة مع ملاحظة الى نفسه وذلك اللفظ مع ان
ثمان ح
يساوي ذلك المعنى ويتحقق التناقض في القضايا بشرائط ثمانية يعني ان تحقق التناقض
في المفردات لا يتوقف على شرط فان كل مفهوم وحمل عليه حرف السلب يكون نقيضا له
من غير اشتراط في ذلك بشرط يتوقف هو عليه بخلاف التناقض في القضايا فانه لا يتحقق
الجزء م
الا بوحدات ثمان وحدة الموضوع ووحدة المحمول ووحدة الزمان ووحدة المكان ووحدة
الشرط ووحدة الاضافة ووحدة الكل والجزء ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين و
كذبهما عند اختلافهما في شيء منها كما يقال زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وليس
بنجار وزيد ضاحك نهارا وليس بضاحك ليلا وزيد جالس في السوق وليس بجالس
في الدار والجسم مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود وزيد اب
لعمرو وليس بأب لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس
بمسكر بالفعل وقيد ثمان [illegible] ان هذا الاشتراط تلك الشرائط الثمانية
فيشترط تاسع ح
انما هو في القضايا الشخصية اما القضايا المحصورة فيشترط تاسع وفي بعض النسخ فيشترط
تاسع اي شرط فيها شرط تاسع وهو الاختلاف فيه اي في الحصر بان يكون احدهما
كلية والاخرى جزئية فان الموجبة الكلية ضد السالبة الكلية على ما عرفت فيجوز مع تحقق
الشرائط الثمانية كذبهما لجواز كذب الضدين كقولنا كل حيوان انسان ولا شيء من الحيوان
بانسان والجزئيتان مادتان لصدق بعض الحيوان انسان وليس بعض الحيوان
احلافا م
بانسان وفي الموجهات شرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا
بحيث لا يمكن اجتماعهما صدقا وكذبا بل يكون احدهما صادقة والاخرى كاذبة لانه لو
لم يكن الاختلاف بالجهة لم يتحقق التناقض لصدق الممكنتين وكذب الضروريتين
في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة اذ يصدق بعض الانسان بالامكان
كاتب ولا شيء من الانسان بالامكان بكاتب ويكذب بعض الانسان بالضرورة
كاتب ولا شيء من الانسان بالضرورة بكاتب ولو كان الاختلاف بالجهة ولم تكن
بالجهة المذكورة لم يتحقق ايضا التناقض فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط
التسع المذكورة لا تتناقضان في المادة المذكورة مع ان الممكنة والضرورية في المادة
المذكورة متناقضان مع تحقق الشرائط التسع المذكورة وذلك لان الاختلاف
فصار
فيها بحسب الجهة بالجهة المذكورة وكذا المطلقة مع الدائمة في المادة المذكورة
لذلك والسر في ذلك ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر في احدى القضيتين
جهة من الجهات كالضرورة والامكان والدوام والاطلاق فلا بد ان يعتبر في نقيض
تلك القضية رفع تلك الجهة ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس
تلك الجهة فان رفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا وبالعكس ورفع الدوام
لا يكون دواما بل اطلاقا وبالعكس فعلم ان اختلاف الجهة لا بد منه في اخذ
النقيض ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا فا

ورفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضرورة ولا امكانا وعلى هذا القياس علم ان اختلاف الجهة
على اي وجه كان لا يكفي فان قلت اذا كان نقيض القضية رفعها بعينها فاخذ نقيض
القضية ان شئت عين ما انعقد منها وذلك بان اراد كلمة السلب على لفظها قصدا الى سلب
معناه فاي حاجة حينئذ الى الاشارة بالشرائط المذكورة والى التفصيل الذي يورده
المنطقيون في نقيض بعض بعض قلت الامر على ما ذكرت فان القضيتين المتناقضتين
يجب ان يكونا متحدتين في جميع الوجوه والاعتبار الا بان في احديهما سلبا وفي الاخرى
ايجابا لكن كثيرا ما نغفل عن التغاير ونظن في قضيتين انهما متناقضتان ونغلط فيما
وربما اخر ممكن ان تكون الجزئيتان ممكن لظن انهما متناقضان ونغفل عن عدم الاتحاد فيهما
في الموضوع والمحمول فاشترط الوحدات التي تفصيل لذلك المجمل اي الاتحاد والتناقض
وعدم تغايرهما الا بالسلب والايجاب لئلا نغفل عنه على وجه من الوجوه التي يمكن ان يقع
بها التغاير بين القضيتين وبهذا ظهر ان رد الوحدات الثمان الى الثلث اي وحدة الموضوع
والمحمول والزمان او الى الاثنين اعني الوحدتين الاوليين او الوحدة الواحدة اعني
وحدة النسبة كما فعل بعضهم رد لهذا التفصيل الى الاجمال وتفويت لمقصود من اشتراط
الاختلاف في الحصر فان قلت علمت ان رفع الايجاب الكلي سلب جزئي ورفع الايجاب
الجزئي سلب كلي وعليه القياس فنغلط ونظن ان قولنا كل انسان حيوان مع قولنا
لا شيء من الانسان بحيوان متناقضان لا يتفاوت منهما الا بالسلب والايجاب واما التفصيل
ان الاشتراط بالشرائط المذكورة انما هو لدفع اللبس والصون عن الخطاء في اخذ النقيض
واما التفصيل الذي يورده المنطقيون في نقيض بعض بعض فغرضهم من ذلك تحصيل
مفهومات القضايا باعتبار نقائضها او لوازمها المساوية لها حتى يكون عندهم في الملاحظة
قضايا محصلة مضبوطة وسهل استعمالها في العكوس والاقيسة والمطالب العلمية هذا
وان قوله وفي الموجهات الى آخره لم يرد به ان المطلقات الشخصية او المحصورة تناقض
بعضها بعضا ويكفي في تحصيل التناقض فيها اذا كانت شخصية الشرائط التي واذا كانت
محصورة الشرائط التسع كما يوهمه ظاهر الكلام اذ لا تناقض بين المطلقات بل اراد
ان هذه الشرائط يكفي اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم تعتبر فيها الجهة في التناقض
القضايا بالشرائط يحصل فيها مع قطع النظر عن جهتها وسلبا واثباتا لا يحصل التناقض
الا باعتبار الجهة فالشرائط في تناقض الشخصية تكون ثمانيا وفي المحصورة تسعا ونظير ذلك
اعتبارهم في الاقيسة شرائط الانتاج بحسب الكم والكيف على حدة ثم اعتبارهم شرائط بحسب
الجهات في المختلطات واذا اخذ العدم بالملكة ثم جعل محمولا في القضايا سميت القضية
معدولة زعم بعضهم ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم ملكة سواء عبر عنه بلفظ
محصل كقولنا زيد اعمى او جاهل او ساكن او بلفظ معدول بان يركب حرف السلب
مع لفظ محصل فعلى هذا يعتبر في القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما
بحسب شخصه او نوعه او جنسه قريبا كان او بعيدا والحق ان المعدولة ما كان محمولها
مفهوما عدميا اي عدم شيء في نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودي او عدمي وسواء كان
الموضوع مستعدا لذلك الشيء الذي اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة
اولا كما هو شأن ذلك في موضعه ومن مقابل الوجود بصدقه الا كونا في الموجبة

المعدولة

المعدولة تقابل الموجبة المحصلة صدقا فقط اذ يمتنع ان يصدق الكاتب واللاكاتب معا على موضوع
واحد في وقت واحد من جهة واحدة ويجوز كذبهما معا اذ الموجبتان انما يصدقان عند وجود
الموضوع فيجوز كذبهما لامكان عدم الموضوع واذا كذبتا تصدق مقابلاهما بالضرورة
وهما السالبتان مثال الموجبتين زيد كاتب زيد لا كاتب ومثال السالبتين زيد ليس بكاتب
زيد ليس بلا كاتب وقد يستلزم الموضوع احد الضدين بعينه كالثلج المستلزم للبياض او لا بعينه
كالجسم المستلزم للحركة او السكون او لا يستلزم شيئا منهما عند الخلو مطلقا بان لا يتصف بالضدين
ولا بالامر المتوسط بينهما كالشفاف الخالي عن السواد والبياض وغيرهما وكالماء بتوسطهما من
الالوان او عند الخلو عن الضدين لكن عند الاتصاف بالوسط سواء عبر عن ذلك
الوسط باسم وجودي كالمز المتوسط بين الحلو والحامض وكالفاتر المتوسط بين
الحار والبارد او بسلب الطرفين كما يقال لا عادل ولا جائر لمن اتصف بحالة متوسطة
بين الجور والعدل واما قولهم الفلك لا ثقيل ولا خفيف فلم يريدوا بسلب الطرفين
فيها اثبات حالة متوسطة بين الثقل والخفة ولا يعقل للواحد ضدان لان الاضداد
وان تكثرت لا يتصور غاية الخلاف الا بين اثنين منها وهو معتبر في الاجناس ومرتبط
في الانواع بما تحت الجنس قالوا لا تضاد بين الاجناس اصلا ولا بين انواع ليست مندرجة
تحت جنس واحد انما التضاد بين الانواع الاخيرة المندرجة تحت جنس واحد قريب
كالسواد والبياض المندرجين تحت اللون الذي هو جنسهما القريب ولا مستند لهم في ذلك
سوى الاستقراء ولما اعترض بان العفة والرذيلة ضدان مع كونهما جنسين لانواع
كثيرة تحتهما وكذلك الخير والشر فلا يصح القول بان لا تضاد بين الاجناس اجابوا اولا
بان العفة والرذيلة ليستا ضدين بل بينهما عدم وملكة فان الرذيلة عدم العفة وكذلك الخير
والشر فان الشر عدم الخير وثانيا بان تلك الامور ليست اجناسا لما تحتها فانا قد نعقل
الاشياء التي يطلق عليها الخير او الشر او العفة او الرذيلة مع الذهول عن كونها خيرات
او شرورا او فضائل او رذائل فلم يثبت تضاد بين الاجناس بل بين العوارض
التي لو كان يكون كل متضادين منها تحت جنس واحد وحمل الجنس والفصل واحد حمل
وحمل ... ان قيل ان كل واحد من الضدين يشتمل على جنس وفصل والجنس لا يقع
تضاد لانه واحد فيهما فالتضاد انما يقع في الفصول والفصول لا تحت اندراجها تحت جنس
واحد فلا تحت دخول الضدين تحت جنس واحد وتقرير الجواب ان حمل الجنس والفصل
واحد في الخارج فالموجود العيني هو نوع جنس وفصل ولا يكون لكل منهما وجود متمايز
لوجود الاخر في الاعيان بل كون كل منهما موجودا متمايزا بالوجود للاخر انما هو باعتبار
العقل فالتضاد الحقيقي راجع عارض للانواع الموجودة في الخارج لا للفصول الموجودة
باعتبار لان التضاد انما هو في الامور الموجودة في الاعيان لا في الامور الاعتبارية هذا غاية
ما في توجيه هذا المقام واقول فيه نظر لان التضاد كثيرا ما يكون بين الامور الاعتبارية كالجوهري
الجنس والفصل فانهما متضادان مع انهما من ثواني المعقولات التي هي من الامور الاعتبارية
العدم ... كما من مثال عدم التمام بالنقص وعدم التمام بالعموم ولو سلم ان التضاد
لا يكون الا بين الامور الموجودة في الاعيان فلا شك ان وجود الشيء في الاعيان انما هو

بعض ان في الاعيان امرا يطابقه وكاذبة على انه لو لم يوجد الطبايع في الاعيان واعلم ان هذه الاحكام انما هو للمصادر الجميع لا المشهوري ولم يتعرض بهما من اقسام التعاليل للاضافة ولم يبين احوالها لان بحث الاضافة كان متصلا بمباحث الاعراض انسب فلهذا ادرج في الفصل الثالث

فصل

في العلة والمعلول كل شيء يصدر عنه امر اما بالاستقلال او بالانضمام فانه علة لذلك الامر والامر معلول له

هو التعريف انما يصدق على العلة التي عليه اما وحدها او مانعة مع غيرها ولا تصدق على عدم المانع من العلل او لا صدور عن شيء بها فانها غير مؤثرة فلا يصح تسمية العلة بها الى الاقسام الاربعة وهي فاعلة ومادية وصورية وغائية فالصواب ان يقال العلة ما يحتاج اليه امر في وجوده ثم المحتاج اليه اما امر داخل فيه او امر خارج عنه والاول اما ان يكون به الشيء بالفعل كالهيئة للسرير هو الصورة لا يقال صورة السيف قد تحصل في الخشب مع ان السيف ليس حاصلا بالفعل فلا يكون الصورة السيفية المعتبرة اذا حصلت بتمامها حصل السيف بالفعل قطعا وليست الحاصلة في الخشب بعين تلك الصورة بل امر من نوعها او اما ان يكون الشيء به بالقوة كالخشب للسرير هي المادة وليس المراد بالعلة المادية والصورية ما يخص الاجسام من المادة والصورة الجوهريتين بل ما يعمهما وغيرهما من اجزاء سائر الاعراض التي توجد بها اما بالفعل او بالقوة واما انهما علتان للماهية داخلتان في قوامها كما انهما علتان للوجود ايضا لتوقفه عليهما فيسميان باسم علة الماهية تمييزا لهما عن الباقيين المشاركين اياهما في علية الوجود والثاني اما ما يكون خارجا عنه الشيء كالنجار للسرير وهو الفاعل والمؤثر واما ما لاجله الشيء كالجلوس على السرير وهو العلة الغائية وقد تخص العلتان اعني الفاعل والغاية بانهما تسميان باسم علة الوجود لتوقفه عليهما دون الماهية والمادة والصورة فلا توقف الا التركيب والغاية لا يكون الا لفاعل بالاختيار فان الموجب لا يكون فعله لغاية وان جاز ان يكون فعله لحكمة وقد تسمى فائدة فعل الموجب غاية تشبيها لها بالغاية التي هي علة غائية الفعل وغرض مقصود للفاعل والغاية انما يكون علة بحسب وجودها الذهني واما بحسب وجودها الخارجي فهي معلولة لمعلولها لترتبها عليه وتأخرها عنه في الوجود فلها اي للغاية علاقة العلية والمعلولية بالقياس الى شيء واحد لكن بحسب وجوديها الذهني والخارجي وتسمى جميع ما يحتاج اليه الشيء ان لا يبقى شيء مما يحتاج اليه لا يمتنع ان يكون مركبا من عدة امور اليه علة تامة والناقصة الجميع عامة مادة من ان العلة التامة قد تكون هي العلة الفاعلية وحدها كما في البسيط الصادر عن الموجب بلا شرط ولا مانع ولا يتصور مانع لامحال لا بد من اعتبار امكان المعلول فالتركيب لازم لا يقال علة الاحتياج الى الفاعل هو الامكان فالبسيط لم يعتبر معها الامكان لم يطلب له علة فالامكان مأخوذ في جانب المعلول فانا ما لم نتصور شيئا ممكنا لم نطلب له علة ولا شك انه مع ذلك لا يعتبر امكانه مع الفاعل جزءا من العلة وقد يقال العلة التامة اذا كانت مركبة فجميع اجزائه التي هي عينه يكون جزءا من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليه غير صحيح اللهم الا ان يقال ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على كونها علة بالمعنى المذكور لا يقال المحتاج اليه حصل اذا كانت العلة التامة جميع ما يحتاج اليه الشيء ومن جملته عدم المانع فلا يلزم ان تكون العلة التامة شيئا معدوما ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تأثير المعدوم في الموجود ضروري والا فيلزم انسداد باب اثبات الصانع

والاقسام البطلان

والجواب ان المؤثر في الوجود هو الفاعل فقط وعدم المانع مما يتوقف تأثيره عليه وليس جزءا من المؤثر وعدم الفعل وان لم يجز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكن يجوز ان يتوقف عليه تأثير المؤثر في الوجود فلا امتناع في استناد المعلول الى علة موجودة مؤثرة مشروطة في تأثيرها بامور عدمية معه فلا ابهام في ان المعدوم في الموجود ولا انسداد باب اثبات الصانع لان وجود الممكن كما يحتاج الى مؤثر موجود وان كان متوقفا على شرائط عدمية وقد يقال بان عدم المانع كاشف عن امر وجودي هو المحتاج اليه كعدم اتيان المانع لتحول فانه كاشف عن وجود فضاء لا قوام يمكن النفوذ فيه وكعدم المانع لسقوط السقف فانه كاشف عن وجود مسافة يمكن نزول السقف فيها الا ان الشرط الوجودي ربما لا يعلم الا بلازم عدمي فيعبر عنه بذلك تسهيلا للامر فتوهم ان ذلك الامر العدمي هو المحتاج اليه ولا يخفى ان ذلك تكلف بل هو خلاف الواقع لان ما يتوقف عليه الشيء في وجوده اما ان يكون بحسب وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة فيجب ان يكون موجودا واما بحسب عدمه فقط كالمانع فيجب ان يكون معدوما واما بحسب وجوده وعدمه معا كالمعدات اذ لا بد من عدمه الطارئ على وجوده فيجب ان يوجد اولا ثم يعدم ولو اعترض على حصر العلل في الاربع بالشرط مثل الموضوع كالثوب للصباغ والآلة كالقدوم للنجار والمعاون كالمعين للنشر والوقت كالصيف للذي يبيع الادم والداعي الذي ليس بغاية كالجوع للاكل وبعدم المانع مثل زوال الرطوبة للاحراق وبالمعد مثل الحركة في المسافة للوصول الى المقصد لان كلا منها علة لكونه محتاجا اليه وخارج عن العلل مع انه ليس منها الشيء وليس لاجله الشيء واجيب بان في الحقيقة من تتمة العلة المادية لان القابل انما يكون قابلا بالفعل معها وقد يجعل من تتمة العلة الفاعلية لان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية والتأثير ولا يكون كذلك الا باجتماع الشرائط وارتفاع الموانع ومنهم من جعل الادوات من تتمة الفاعل وما عداها من تتمة المادي ورد بانا سلمنا ان المراد بالفاعل هو المستقل بالفاعلية وبالمادي هو القابل بالفعل لكن كل ما ذكرنا مما يحتاج اليه المعلول ولا يصدق عليه انه جزء للمعلول ولا انه منه ولا انه لاجله ولا نعني بعدم انحصار الاقسام الا وجود شيء يصدق عليه المقسم ولا يصدق عليه شيء من الاقسام ويمكن دفعه بان المراد ان المعلول كما يحتاج اولا الى القابل بالفعل والفاعل بالاستقلال واحتياجه الى ما ذكرنا انما هو ثانيا وبواسطة احتياجه اليهما فيكون تلك المذكورات من العلل بالواسطة والمقسم هو علة الشيء بلا واسطة اولا لكن يبقى شيء وهو انه كان يجب ان يجعل العلة الغائية من تتمة الفاعل لانهم قالوا ان الغاية مؤثرة في مؤثرية الفاعل فانهم سموا الخارج عن الشيء الذي يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل والذي يكون مؤثرا في مؤثرية المؤثر فيه وهو الغاية ومنهم من خص العلية وجعل هذه المذكورات شروطا وكذا ان نقول في تقسيم العلة ما يتوقف عليه وجود الشيء اما جزءا او خارج عنه والثاني اما منه الوجود واما لاجله اولا هذا ولا ذاك وفي اما ان يكون وجوده موقوفا عليه وهو الشرط او عدمه وهو المانع او كلاهما وهو المعد ومنهم من قال الجزء اما ان يكون جزءا عقليا وهو الجنس والفصل او جزءا خارجيا وهو المادة والصورة ولا حاجة الى ذلك لان الكلام فيما يتوقف عليه الوجود الخارجي وحينئذ لا يذكر لفظ العلة مطلقا ويراد به الفاعل ويذكر الباقي بأوصافها او ما يشاركها في كل ما يقال لعلة الماهية

طبيعة

جزؤ ركن ويقال للمادة مادة وطبيعة ويقال للغاية غاية وغرض فالفاعل مبدأ التأثير
وعند وجوده بجميع الجهات ثبت وجود المعلول فمع عدم وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف
عليه تأثيره ويسمى علة مستقلة وتامة ايضا كيف وجود المعلول والا فليفرض وجوده
في زمان آخر فوجوده في ذلك الزمان ان كان لامر لم يوجد في الزمان الاول لم يكن مستجمعا
ما فرضناه مستجمعا وان لم يكن لامر لزم ترجح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح لان الترجيح
الحاصل من الفاعل مشترك بين الزمانين وهذا سند مع ما قال من انه لم لا يكون هذا ترجيحا
بلا مرجح من المختار وانه جائز عند بعضهم انما المستحيل انما هو الترجح بلا مرجح لا ما يوهمه ان
ارادته او تعلقها يكون من شرائط التأثير موجودة في الزمانين معا فلا يتصور ترجيح مخصوص
باحد الزمانين فيكون وقوع الوجود في احدهما دون الآخر ترجيحا بلا مرجح وانه لكونه بديهة
واما ما ذكره ولا يجب مقارنة العدم اي لا يجب ان يكون وجود العلة المستقلة مقارنا
لعدم المعلول لما عرفت من جواز استناد القديم الى المؤثر او يقال ان المتبادر من
هذه العبارة ان وجود العلة المستقلة يجوز ان يقارن عدم المعلول لكن ذلك لكن
لما سبق انه يجب وجود المعلول عند وجود العلة المستقلة لا يقال وجود المعلول
عند وجود العلة اعم من ان يكون وجود العلة مقارنا لوجود المعلول او يجوز متعقبا له لا ما يوجب
اذا وجد الفاعل بجميع ما يتوقف عليه تأثيره فاما ان يوجد المعلول مقارنا لوجوده في الحال
او بعده بزمان فان كان الاول ثبت ما ادعينا وان كان الثاني فلا شك ان هذا الزمان
متعين ويمكن وجود المعلول في بعض اجزائه اذ لا تسلسل في اجزائه بعد تمام العلة وحينئذ
بعد هذا الزمان مع امكانه قبله ترجيح بلا مرجح بل نقول وجوده مقارنا لوجود فاعله لكن وجوده
بعد وجود فاعله ترجيح بلا مرجح لا محالة ووجوده مقارنا لوجود الفاعل ايضا ترجيح بلا مرجح
لامكان وجوده بعده لانا نختار ان وجوده بعد وجود الفاعل المستجمع لجميع ما يتوقف عليه
تأثيره بزمان في كل مفارقتها وبعكس بدليل ان يكون وجوده مقارنا لما يتوقف
مقارنتها ما حرره غير معقول فان قيل لو صح هذا لما جاز استناد الحادث
الى القديم لما مر عنه بالزمان قلنا من جملة ما يتوقف عليه تأثير القديم في الحادث
شرط حادث مقارن للاثر الحاصل كتعلق الارادة عندنا والحركات والاوضاع عند الحكماء
فيكون التقدم بالزمان لذات الفاعل ولا نزاع فيه لا للفاعل المستجمع لجميع جهات التأثير
فان قيل الضرورة قاضية بان ايجاد العلة للمعلول لا يكون الا بعد وجودها ووجود
المعلول اما مقارن للايجاد او متأخر عنه فيكون متأخرا عن وجود العلة قلنا كون
الايجاد بعد وجود العلة المستجمعة لجميع ما يتوقف عليه التأثير بعدية زمانية ممنوع ولا يجوز بقاء
المعلول بعده اي بعد الفاعل بل يجب اذا انعدم الفاعل ان ينعدم المعلول وهذا
الحكم مشترك بين الفاعل وسائر العلل التي هي غير المعد من المادة والصورة والشرط وعدم
المانع ولكن هذا اشار بقوله وان جاز في المعد اما المادة والصورة فلانهما
المعلول لا يبقى بعدهما لانتفاء الكل بانتفاء جزئه بديهة واما الفاعل والشرط وعدم
المانع فلا يبقى ايضا المعلول بعدها لان الامكان يحتاج في جميع الازمنة فوجب ان يحتاج
معلوله الذي هو الحاجة الى المؤثر في جميع الازمنة ايضا فيكون المعلول في جميع الاوقات
محتاجا الى ذات المؤثر وما يتوقف عليه تأثيره من وجود الشرط وعدم المانع فاذا

زال

زال شيء منها ينعدم وفيه نظر لان الحاجة الى وجود المعلول بعد ذلك الوقت بعد زوال وجود انما
هو لاستحالة انتفاع ملحق المحتاج بدون المحتاج اليه والا لم يكن محتاجا اليه واما المعد فلا لانه
احتياج المعلول اليه من حيث عدمه الطاري على وجوده فبعدمه الطاري يتحقق
تمام العلة فلا يكون زوال المعد مقتضيا لزوال المعلول بل مقتضيا لوجوده فان قلت
علاوة على انعدام المعد حال وجود المعلول وعبارة المتن تدل على عدم
الوجوب قلت لعله اراد بالجواز الامكان العام ولا منافاة بينه وبين
الوجوب وانما اختار ذكر الجواز رعاية لمطابقة اللاحق بالسابق هكذا قيل
وفيه نظر لان هذا الكلام انما يصح ان لو قال بجواز انعدام المعد حال وجود
المعلول وليس كذلك بل انما يستفيد هذا الجواز من بقاء المعلول بعد المعد
حتى لو قال بدل قوله وان جاز في المعد وان وجب في المعد يصح وان وجب
بقاء المعلول بعد المعد لا يستفيد ذلك المعنى بعينه نعم لو قيل يجب وجود المعلول
بعد المعد لان العلة انما تتم بانعدامه فكان حق العبارة ان يقول وان وجب
في المعد دون ان جاز كان الجواب ما ذكرناه وزعم بعضهم ان المعد البعيد
يجب انعدامه ليحصل المعد القريب فلا يجوز ان يجامع وجود المعلول بخلاف
المعد القريب فانه يجوز ان يجامعه والصواب ان يقال المعد سواء كان قريبا
او بعيدا لا يجوز ان يجامع المعلول لان المعد ملزوم لاستعداد وجود المعلول
على تفاوت مراتب الاستعدادات التي هي القرب المتفاوتة للفعل فكما لا يجوز ايضا
لا يجوز ان يجامعه واعترض بان هذا الدليل يوجب احتياج المعلول في جميع
اوقاته الى علة لا الى العلة الموجودة له اولا فيجوز ان يعدمها ومن الجائز ان يكون
للمعلول الواحد علتان مستقلتان على البدل فاذا اوجدته احديهما ثم انعدمت
ويوجد الاخرى في زمان انعدام الاولى فوجد المعلول فيه فلا يلزم انعدامه بانعدام
علته المستقلة والبرهان انما قام على امتناع اجتماع مستقلتين معا لا على البدل
وكذا لا يلزم من عدم الشرط عدم المعلول لجواز ان يقوم مقامه شرط آخر واجيب
بانه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل
بمعنى الاحتياج بان يكون كل واحدة منهما كافية لو وجدت هي ابتداء وجد
ذلك المعلول الشخصي واما ان توجد احدى تينك العلتين فوجد المعلول ثم
تعدم هذه العلة وتوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بالحادث الثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم كان اصل الوجود
حاصلا له بالحادث الاولى ولما كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان يكون مفيدة للمعلول
اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال انما تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
اذ يلزم ان لا يكون علة مستقلة للوجود هذا وظهر ان المستقلتين المذكورتين يجب ان يكونا بحيث
اذا وجدت احديهما استحال وجود الاخرى بعدها وان امكن ان يوجد بدل الاولى ابتداء
فان قلت ما ذكره انما يتم في تعدد العلل التامة بتعدد الفاعل اذ لا بد لكل واحد من
الفاعلين من تأثير واما تعددها بتعدد الشرط مع وحدة الفاعل او جاز ان يتوقف تأثيره على احدهما
لا بعينه قلت اذا توقف تأثيره على احدهما لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد

في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوص الآخر
بأمر آخر غيره تم ما ذكرناه بلا شبهة وكذا الحال في عدم المانع من التأثير فانه اذا كان المانع مركبا
من امرين فلا شك ان انتفاء احدهما لا بعينه كاف في عدم المانع واذا كان التأثير متوقفا
على خصوصية احد العدمين زال بزوال ذلك العدم ويكون التأثير الموقوف على خصوصية
العدم الآخر تأثيرا آخر اقول فيه نظر اما اولا فلانا نختار ان المعلول لم ينعدم بانعدام
العلة الاولى بل آن انعدام العلة الاولى وجدت علة ثانية واستمر وجود المعلول بهذا السبب
قوله وان لم ينعدم كان اصل الوجود حاصلا له قلنا ان اراد باصل الوجود الوجود الحاصل
للمعلول في الزمان السابق نختار ان العلة الثانية لا تفيده واستقلالها لا يقتضي ذلك وان اراد
باصل الوجود نفس الوجود اعم من ان يكون في الزمان السابق او غيره نختار انها تفيد وجود
المعلول لكن في الزمان الذي هو زمان وجود العلة الثانية قوله يلزم تحصيل الحاصل قلنا
ممنوع فان وجود المعلول في زمان وجود العلة الثانية الذي هو اثر العلة الثانية غير الوجود في الزمان
السابق الذي هو اثر العلة الاولى لا يقال فعلى هذا لا يكون فائدة العلة الثانية وجود المعلول
في الزمان الآن بل استمرار وجوده ولا معنى للبقاء الا هذا فالعلة الثانية تفيد بقاء وجود المعلول
الحاصل بالعلة الاولى فلم يكن مستقلا لانا نقول العلة الثانية تفيد نفس الوجود من غير اشتراط
ان يكون في الزمان الآن او الاول لكن لما وجدت العلة الثانية آن انعدام العلة الاولى
بحيث لم يتخلل بين زماني وجودي العلتين زمان آخر لزم استمرار وجود المعلول وصار باقيا
وذلك لا ينافي استقلال العلة واما ثانيا فلانا نقول يجوز ان يكون لمعلول واحد علتان تفيد
احدهما اصل الوجود وفي آن انعدامه توجد علة اخرى تفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى
قوله يلزم ان لا تكون العلة الاخرى مستقلة قلنا لا يضرنا كونها مستقلة اذ المطلوب ثبت جواز
بقاء المعلول بعد انعدام علته باق وبه كان واما ثالثا فلان هذا الدليل مبني على امتناع
اعادة المعدوم وذلك لم يثبت كما عرفت لكنه لو قال بدل قوله ان العدم بانعدام الاولى
[illegible] ما وقعنا سقط عنه هذا الاعتراض واما رابعا فلان قوله اذا توقف تأثيره على احدهما
لا بعينه لم يكن خصوص شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وان توقف تأثيره على احدهما بخصوصه زال
بزواله ويكون التأثير المشروط بخصوصية الآخر تأثيرا آخر لو تم لدل على استحالة ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان مطلقا وقد بين انه لا استحالة في ان يكون لواحد شخصي علتان مستقلتان
على سبيل البدل بحسب الاجتماع بان يكون كل واحد منهما كافيا في وجوده بدون الآخر
وعدم ذلك المعلول الشخصي فانا نقول وجود المعلول اما ان يتوقف على احدهما لا بعينها فلا يكون
خصوص شيء منهما علة فلا تعدد في العلة واما ان يتوقف على احدهما بخصوصها فيمتنع ان يوجد
المعلول الا بوجوده فلا يكون الاخرى علة له والحق منع المقدمة القائلة بانه اذا لم يكن خصوص
شيء منهما شرطا فلا تعدد في الشرط وما يظن من ان البناء يبقى بعد البناء فالمعلول يبقى بعد
علته فمدفوع بان سببه الجهل بما هو علة حقيقة وكذلك ما يقال فانا لا نشك ان الاب له مدخل في
وجود الابن فهو اما علة لوجوده او شرط لوجوده مع ان الابن يبقى بعد الاب وكذا النار
علة فاعلة او شرط لسخونة الماء المتقدم بها مع بقاء السخونة بعدها فبطل ما ادعيتموه من ان
المعلول لا يجوز ان يبقى بعد العلة فان الاب بارادته المخصوصة وحركته علة فاعلة او شرط به
يتم العلة الفاعلة لحركة المني وحركة المني علة معدة لحصوله في الرحم ثم حصوله مع رطوبة مع امور

يجده هناك علة لاستعداده لقبول الاساءة فيفيض عليه تلك الصورة من المبدأ الفياض فصورته
اسبابا وعادة اسبابا له علة اخرى غير الاب فلذلك جاز بقاؤه بعده وكذلك النار بمجاورتها الماء
تعدها لقبول السخونة فيفيض عليها من المبدأ وهي وحدة تمد المعلول الفاعل او كان واحدا في ذاته
ولم يكن له جهة ولم يكن فعله مشروطا بأمر لم يجز عند الحكماء ان يصدر عنه اكثر من واحد خلافا للمتكلمين
وقد يتوهم ان عدم جواز ذلك في الموجب بالذات وجوازه في الفاعل المختار كلام حاص
واما النزاع [illegible] ان المبدأ الاول موجب او مختار والحق ان النزاع في المختار اذا اتحد ارادة
او تعلقها على ما ذهب اليه المتكلمون كان جاريا على نحو تعدده او مع كثرة ما عساه تتعدد ارادته
او تعلقاتها فلا تكون واحدا من كل الوجوه فان تصور ان لا يكون فيه تعدد بوجه كان واحدا فيه
ومسائله التي احتج الحكماء بوجوه الاول لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لاثنين كان مصدريته
لهذا غير مصدريته لذاك فان كان كل منهما نفس الواحد الحقيقي كان للواحد حقيقتان مختلفتان وان
دخلتا فيه او احدهما لزم تركبه فلم يكن واحدا ما فرضناه واحدا وان خرجتا او خرج احدهما وكان الآخر
عينا لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجية لا يمكن ان تستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو
وحده مصدرا للصادر فيكون الواحد الحقيقي مصدرا لتلك المصدرية وننقل الكلام الى مصدرية
المصدرية حتى يتسلسل واجيب تارة بالنقض وتارة انه لو تم هذا الدليل لزم [illegible]
لو صدر عن الواحد الحقيقي شيء فمصدريته لذلك الشيء امر مغاير لكونه [illegible] وعن غيره فهو اما
داخل فيه فيلزم تركبه او خارج عنه معلول له كما مر آنفا وننقل الكلام الى مصدريتها فيلزم التسلسل
الصادر هناك شيئان احدهما ذلك الشيء الصادر عن الواحد والآخر مصدريته لذلك الشيء
شيء واحد هو مناف لما ادعيتم من اتحاد المعلول عند اتحاد العلة وتارة بالحل وهو ان المصدرية
امر اعتباري فيستغني عن المصدر فيقول لا بد ان يكون للعلة خصوصية مع المعلول باعتبارها
يصدر عنها معلولها المعين لا تكون لها تلك الخصوصية مع غيره اذ لولا ذلك لم يكن اقتضاؤها
المعلول باولى من اقتضائها لما عداه فلا يصدر صدوره عنها فاذا فرضنا ان النار تصدر
عنها البرودة فلا بد ان يكون لها مع البرودة خصوصية لا تكون لها مع غيرها وبحسب ذلك يصح له
صدور البرودة عنه دون الحرارة وغيرها وهي الحقيقة تلك الخصوصية هي المصدرية فتكون
موجودة قطعا ومتقدمة على المعلول قطعا فيعبرون عن تلك الخصوصية بالمصدرية تارة
وبالصدور اخرى وبكون العلة بحيث يجب عنها المعلول تارة ثالثة وذلك لضيق العبارة عما هو
المقصود في هذا المقام حتى ان الخصوصية انما تحمل عليها الاشكال بانها اضافية يتكرر لم يقصد بها
مفهومها الاضافي بل اراد بها خصوصية لها ارتباط وتعلق واختصاص بالمعلول المخصوص لا تكون لها
ذلك مع غيره ويصح اطلاق هذه الالفاظ على ذلك المعنى المراد بطريق التجوز فحاله انكر
[illegible] المنع وهو ان الشخص [illegible] ان المعلول اذا كان واحدا يكون مصدريته بالمعنى
المذكور عين ذات المصدر بخلاف ما اذا تعدد المعلول فانه يمتنع ان مصدريتان متغايرتان
لا يمكن ان تكون كلتاهما عين ذات المصدر لما قررنا والا لم يكن واحدة منهما داخلة فيه
لعدم كون احدهما الا امرا خارجا معلولا له وتم الكلام اتم واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون
لذات واحدة من جميع الجهات خصوصية مع امور متعددة متشاركة لا تكون تلك الخصوصية لها
مع غير تلك الامور فتصدر عنها تلك الامور باسرها لا بعضها دون بعض ولو سلم فلا بد من
خصوصية مع كل صادر معين فلا نسلم انها موجودة وكيف وهي الحقيقة تلك الخصوصية من المعلول
فيكون موجودا قطعا قلنا ان اراد بالمصدر الفاعل فلا نسلم ان الخصوصية المذكورة كيف ان تكون

في الحقيقة فاعلم حين يلزم وجودها لجواز ان يكون فاعل واحد مع امر عدمي له خصوصية مع معلول معين
ومع امر آخر عدمي له خصوصية مع معلول آخر فلا يكون الخصوصية الا على المجموع المأخوذ منه ومن
غيره وان اراد بالمصدر ماله مدخل في الصدور فسلمنا ان الخصوصية مصدر لكن لا نسلم ان المصدر بهذا
المعنى يجب ان يكون موجودا لا يقال اثبات الكل ليس موقوفا على وجود الخصوصية بل يكفيه
تعددها في المعلول او يلزم في تكثره الواحد الحقيقي ولو بالاعتبار لانا نقول لو وجب تعدد
الامور العدمية بكثرة الواحد الحقيقي لاستلزم تكثر له فكذلك لان جميع ما يثبت مسلوب عنه بالضرورة
وما نعال من ان سلب شيء عن شيء او عقل لا يمتنع في العقل الا بعد تعقل مسلوب ومسلوب عنه
وحدة في لا يكون الواحد الحقيقي كالواجب في مقتضى ذاته في الخارج بالسلوب والاضافات
وان لم يكن في خصوصية الخارج ولا تنوع ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب
وانما الموقوف على تعقلها هو العلم بالاتصاف لا نفس الاتصاف الآن او جاز صدور الكثير
عن الواحد لكان تعدد الآثار مستلزما لتعدد المؤثر فلا يتم الاستدلال به عليه لكن مثل هذا الاستدلال
مركوز في العقول فانا اذا رأينا الماء يوجب البرودة والنار السخونة قطعنا بان طبيعة النار غير طبيعة الماء
فظهر انه كلما تعدد المعلول تعدد العلة ويعكس عكس النقيض الى قولنا كلما اتحدت العلة اتحد المعلول
وهو المطلوب والجواب ان الاستدلال على مغايرة طبيعة النار والماء انما هو بالتخلف لا بالتعدد فانا لما
رأينا نارا ولا برودة معها كما كان مع الماء ورأينا ماء ولا سخونة معه كما كان مع النار علمنا بتخلف اثر
كل منهما عن الآخر انهما متغايران ولو رأينا آثارا متعددة بلا تخلف لم يمكن لنا الاستدلال بها على
تعدد المؤثر بل هذا هو المتنازع فيه الثالث لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كأ وب كان
مصدرا لأ وما ليس أ لان ب ليس أ فيلزم اجتماع النقيضين والجواب ان نقيض صدور أ
هو لا صدور أ لا صدور لا أ اعني صدور ب وهذا الوجه كتبه ابن سينا الى بهمنيار لما طلب منه
البرهان على هذا المطلب قال الامام انك ليس ينبغي عمره في المنطق ليعصمه عن الغلط ثم لما
وصل الى هذا المطلب الاعلى ضيعه غلط يضحك منه الصبيان ثم نقض الكثرة باعتبار
كثرة الاضافات اشار الى جواب استدلال المتكلمين وهو انه لو لم يصدر عن الواحد الا الواحد
لما صدر عن المعلول الاول الا واحد هو آخر وعنه واحد هو الثالث وهلم جرا فيكون الموجودات
سلسلة واحدة ويلزم في كل موجودين فرضنا ان يكون احدهما علة للآخر والآخر معلولا له بوسط
او بغير وسط وهذا باطل ضرورة وتقرير الجواب ان ذلك انما يلزم لو لم يكن في المعلول الاول
مع وحدته كثرة بحسب الجهات والاعتبارات فان له وجودا ووجوبا بالغير وامكانا بالذات
فيصدر عنه بحسب كل جهة من تلك الجهات امر آخر واعترض الامام بان هذه كلها اعتبارات
عقلية لا تصلح علة للاعيان الخارجة ولما كان ظاهرا انها ليست عللا مستقلة بل شروط
وحيثيات يختلف بها احوال العلة الموجودة اعرض بانه لو كفى مثل هذه الكثرة لجاز ان
يكون الواجب مصدرا للمعلولات الكثيرة فذات الواجب يصح ان يكون مبدأ للممكنات باعتبار
ما له من كثرة السلوب والاضافات من غير ان يجعل معلولا واسطة في ذلك ويحكم بان الصادر
الاول عنه ليس الا واحدا واجيب بان السلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير
فلو كان لها دخل في ثبوت الغير لزم الدور واعترض بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير
بل تعقلها يتوقف على تعقل الغير فلا دور واقول ان سلب شيء عن شيء لا يتوقف
على تحقق شيء من الطرفين واما الاضافة بين الشيئين فلا تتصور تحققها الا بعد تحققهما والمعتبر
في شرح الاشارات قد بين كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن الواحد بحيث

حيث قال اذا فرضنا مبدأ اول وليكن أ وصدر عنه شيء واحد وليكن ب فهو في اول مراتب معلولاته
ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ب شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيكون في ثانية
المراتب شيئان لا تقدم لاحدهما على الآخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى أ شيء آخر صار في
ثانية المراتب ثلاثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن أ بتوسط ج وحده شيء وبتوسط د وحده كا
وبتوسط ج ود معا ثالث وبتوسط ج وب رابع وبتوسط د وب خامس وبتوسط ج ود وب معا
سادس وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج ود تاسع وعن ج وحده
عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج ود معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا
ان يصدر عن السافل بالنظر الى ما فوقه شيء واعتبرنا المراتب في المتوسطات التي يكون فوق واحدة
صار الذي في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا تحصى عددها
في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له فهكذا امكن ان يصدر اشياء كثيرة في مرتبة واحدة عن مبدأ واحد انتهى
كلامه وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية كما في الوجه الاول
ومع ذلك لا يكون الصادر عن الواحد الا واحدا فلا يرد على هذا الوجه الاعتراض الوارد على الوجه
الاول وهذا الحكم ينعكس على نفسه وهي الواحد النوعي لا ينعكس يعني ان الواحد بالشخص لا يكون
معلولا لعلتين يستقل كل منهما بايجاده فلا فالنوعي بالعكس المعلول وذلك لوجهين الاول انه يلزم احتياجه
الى كل من العلتين لكونها علة واستغناؤه عن كل منهما لكون الاخرى مستقلة بالعلية الثاني انه لو توقف
على كل منهما لم يكن شيء منهما علة مستقلة بل جزء علة لان معنى استقلال العلة ان لا يتوقف المعلول على شيء آخر
وان توقف على احدهما فقط كان هي العلة دون الاخرى وان لم يتوقف على شيء منهما لم يكن شيء منهما علة
وهذا بخلاف الواحد بالنوع فانه لا يمتنع اجتماع المستقلين عليه بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها
بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما افرادا غير المحتاج الى الاخرى وقد لا يلزم احتياج شيء الى شيء واستغناؤه
عنه بعينه واورد الامام ان المعلول النوعي ان احتاج لذاته الى المعين امتنع استناده الى غيرها وهو خلاف
وان لم يحتج كان غنيا عنها لذاته فلا يعرض له الاحتياج اليها فانه لا يلزم من عدم الاحتياج لذاته
الى العلة المعينة الاستغناء عنها ومن العلة مطلقا بل يجوز ان يحتاج لذاته الى علة ما ويكون
الاستناد الى العلة المعينة لا من جهة المعلول بل من جهة تلك العلة المعينة فالحاجة المطلقة من جانب
المعلول واعترض صاحب المواقف بانه يجوز ان يحتاج المعلول الى علة ما بحيث يكون التعيين
من جانب العلة فاما العدم احتياج المعلول الى العلة بعينها مع كونه محتاجا الى علة ما لا بعينها فيجوز
ان يكون الواحد بالشخص معلولا لعلتين مستقلتين من غير ان يحتاج الى كل منهما بعينه ليلزم الخلف
بل الى مفهوم احدهما لا بعينه الذي لا ينافي الاحتياج كما هو شأن المعلول النوعي والحاصل انه لما جاز ان يكون
الاستناد الى علة معينة ناشئا من اقتضاء العلة المعينة دون احتياج المعلول الى تلك العلة المعينة
جاز ان يكون الواحد الشخصي معلولا لعلتين مستقلتين ولا يكون محتاجا الى شيء منهما بعينه حتى يلزم من اجتماعهما
كونه محتاجا ومستغنيا بالقياس الى كل واحدة منهما بل يكون محتاجا الى علة ما وهذا الاحتياج لا ينافي
الاجتماع لانهما اذا اجتمعتا لزم الاستغناء عن خصوصية كل منهما لا عن مفهوم احدهما الذي هو اعم
منهما فلا يتم الدليل الاول واتفقوا على ان تمام الدليل الثاني يتم على تقدير انه لو توقف المعلول
على احدى العلتين لا بعينها فلا يلزم شيء من المحذورات المذكورة في الدليل الثاني فلا يتم ايضا
واقول ان المعلول الشخصي اذا اجتمع عليه علتان مستقلتان يمتنع في كل واحدة منهما احتياج
المعلول اليها على الخصوص من ان تعين العلتين بانهما يلزم احتياجه الى كل واحدة منهما بعينها

وعلم بما ذكرنا وهذا او الم لمحاطر تواردنا على سبيل التوارد اما ابتداء او على سبيل التعاقب للامام محمود او المتعين بالعلة على تقدير وجود كل واحدة منهما اعاس الموجود في ق دون التي لم توجد بعد او وجدت ثم انعدمت هذا والحق ان الطبيعة النوعية لا احتياج لها الى العلة ولا استغناء عنها ايضا لانهما انما تكونان للموجود الخارجي فان الاستغناء عن العلة معناه ان يوجد دونها والاحتياج اليها ان لا يوجد دونها فما لا يكون موجودا الا بعين شيء منها والطبايع لا وجود لها في الخارج انما الموجود واشخاصها وقول المص ان الواحد بالنوع يكون على متعددة ليس معناه ان الطبيعة النوعية الواحدة يكون لها علل متعددة بل معناه ان افرادها التي هي واحدة بالنوع يكون لها علل متعددة بان يتم بعضها بهذه وبعضها بتلك والتشابه اي العلة والمعلولية من ثواني المعقولات اولسانيها انهما من الامور الاعتبارية والامر الشيء واما انهما من المعقولات الثانية فقد بحث فيه بان مر ومنها مقابلة المضايف وقد علمت ان الشيء الواحد بالنسبة الى امرين يجوز ان يكون شيء علة لامر ومعلولا لامر كالعلل المتوسطة ولا تعاكسان اي العلة والمعلولية اي لا يكون العلة معلولة لمعلولها بوسط او بغيره ولا المعلول علة لعلتها كذلك وهذان المعنيان متلازمان وهذا هو الذي يقال له الدور ولم يذكر دليلا على بطلانه كانه ادعى بداهته كما ذهب اليه الامام الرازي بان العلة متقدمة على المعلول فلو كان الشيء علة لعلته لكان متقدما على المتقدم عليه فيلزم تقدمه على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان العلة لا يجب تقدمها بالزمان بل بالذات فالتقدم بالذات ان كان نفس العلية كان قولك لزم تقدم الشيء على علته جاريا مجرى قولك لزم علية الشيء لعلته وهو المتنازع فيه بعينه وان كان امرا اخر الخط وان كان مع التقدم امرا وراء المذكور فلابد من تصوره اولا ثم تصويره ثانيا ثم الدليل عليه ثالثا فانا من وراء المنع في المقامين او لا يتصور هناك للتقدم معنى سوى العلية وان سلم ان له معنى سواها فلا تم ان ذلك ثابت للعلة قال فالاولى ان يقال كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقر الى الاخر المفتقر اليه اي الى ذلك الواحد فيلزم في افتقار كل واحد الى نفسه وانه ق اذ الافتقار نسبة لا تتصور الا بين الشيئين ثم قال الامام والاقوى ان يقال نسبة المعلول اليها اي العلة بالوجوب لان العلة التامة يستلزم معلولها مطلقا ونسبة العلة الى المعلول اليه بالامكان لان المعلول المعين لا يستلزم علة معينة بل علة ما وهما اي الوجوب والامكان متنافيان واما كان هذا اقوى من ذلك الاولى لان نفس الافتقار نسبة بحكم المغاير الاعتباري اولى وقد يجوز ان يكون لكل من الشيئين جهتان تنشأ منهما نسبتان مختلفتان بالوجوب والامكان والجواب عنه بانه اذا اختلف الجهة لا يكون ما ذكر مقتضيا لبطلان الدور اذ كلامنا في الحقيقي ابطال الدور والدور لا مع اتحاد الجهة ليس بشيء لان الدور هو ان يكون الشيء متقدما ومتأخرا من جهة واحدة ولا يقدح في ذلك ان يترتب على كونه متقدما لذلك الشيء وعلى كونه متأخرا عنه اعني اخرى له مغايرة للاولى كما ان كون الشيء بعد ذلك فان معناه ان احد الشيئين هو كونه متقدما ومعنى الاخرى هو كونه متأخرا واعترض عليه الشيخ الارموي بانه ان اراد بالافتقار بهذا المعنى من الجانبين كون كل منهما يمتنع انفكاك كل من الشيئين عن الاخر ولا امتناع فيه في ذلك بل هو واقع بين المتلازمين وليس لزم من تعاكس هذا المعنى بين العلة والمعلول الا امتناع انفكاك كل منهما عن نفسه ولا محذور فيه وان اراد بالافتقار امتناع الانفكاك مع نعت التأخر اي تأخر المفتقر عن المفتقر اليه فهو عين ما جاء من الشبهة في التقدم بعينه او نقول في ان اردت بالمعلول مع المعلولية كان كل واحد منهما على تقدير الدور مفتقرا الى الاخر بمنزلة قولك كل واحد منهما معلول للاخر وهذا هو عين المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلابد من تصويره ثم البرهان فالشبهة مشتركة بين الدليلين

المردود

المردود والرد هين اولى والجواب عن تلك الشبهة ان نسبة العلة والمعلول ليس كما ذكره بل ان يقال كون الشيء متوقفا على الاخر والا يصح ان يقال توقف الشيء على الاخر على غيره متوقفا عليه بالضرورة فهناك معنى يصح ان يحمل على العلة بانها متقدمة بالعلية ويمتنع حمله على المعلول ويصح حمل ذلك المعنى على العلة كونها علة وموجودة ويحمل على المعلول كونه محمولا ووجودا او محتاجا ومتأخرا والموجبا فاعلا الا بعد ذلك انه لو كان الشيء علة لعلته لزم كونه علة لنفسه وتقدمه على نفسه بمرتبة اخرى لزم تقدم الشيء على نفسه وتقدمه على نفسه بمرتبة اخرى لزم ابطاله على نفسه وذلك لا ضرورة فان قيل اللزوم ثم وسند المنع وعدم احد معاني المحتاج اليه المحتاج الى الشيء لا يلزم ان يكون محتاجا الى ذلك الشيء فان العلة اللازمة للشيء كالاخر على محمه وان لم يوجد السعد والايم ملك الشيء عن علة لازمة وما بينهما انه يجوز ان يكون الشيئان ماهية كل منهما علة لوجود الاخر او وجود احدهما علة لوجود الاخر ووجود الاخر علة لوجود الاول قلنا اللزوم ضروري والسند مدفوع لان العلة اللازمة وبطلانه ظاهر ولان كون ماهية الشيء علة لما هو علة لوجوده مع انه ظاهر البطلان لانا نعلم بالضرورة ان العلة الموجدة لابد ان يكون موجودة قبل وجود معلولها فالشيء ما لم يوجد امتنع الدور المعتبر بوقف الشيء على ما يتوقف عليه ومنها ان الامور المترتبة في سلسلة واحدة الى غير النهاية لان كل واحد منها اي من تلك السلسلة ممتنع الحصول بدون علة واحدة وذلك لكونه ممكنا فلا يحصل ولا يوجد بنفسه بل يحتاج الى علة كما اولا فتوجده وذلك لوجوب تقدم العلة بالوجود والوجوب على المعلول لكن الواجب بالغير جميعها اي جميع الحصول ايضا لكونه ممكنا بدون علة واحدة فلابد من علة لمجموع الموجودات في الحكم لم توجد منها سعة وجود علة واحدة لها فانها في طرف السلسلة اول من تكثر ونات تسلسل الممكنات الى غير النهاية بقول كل منها لحصول علة بعده ولو علة بعده ولا ينتهي الى ما هو واجب علة فقد عوى انه لابد من وجود علة واحدة لاثباتها وانما وجد والتطبيق بين مجموعة قد فصل منها احاد متناهية ومجموعة اخرى لم تفصل منها بدأ هو سقار فان التطبيق وعلة النفوس في كل منها سماحة ثم بردانه لو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية فيفصل هناك جملتان احدهما من معلول معين او علة معينة والاخرى من المعلول الذي بعده او العلة التي قبله بعدد متناه فيطبق بين الجملة التي قد فصل منها احاد متناهية والجملة الاخرى التي لم يفصل منها هذه الاحاد اي نطبق الجزء الاول من احدهما على الجزء الاول من الاخرى وكذا نطبق الجزء الثاني على الجزء الثاني وهلم جرا فان وقع بازاء كل جزء من الجملة التامة جزء من الناقصة لزم تساوي الكل والجزء وهو مح وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من التامة لا يكون بازائه جزء من الناقصة لزم تناهي الناقصة بالضرورة والتامة لا تزيد عليها الا بعدد متناه فيلزم تناهيهما ايضا بالضرورة ان الزائد على المتناهي بمتناه متناه واعترض بانا لا نسلم انه يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة ولا نسلم لزوم تساويهما فان ذلك كما يكون للتساوي قد يكون لعدم التناهي وانما يلزم لو لم يلزم من المجموع اي من لا تناهي العلل او المعلولات ومن فصل عدد متناه منها من فصل جملة اخرى ومن توهم انطباق احدهما على الاخرى على الوجه المخصوص فيكون المجموع محالا اذ يلزم من ذلك استحالة الاخرى ليس من اجزائه فان المجموع هاهنا من زيد وعدمه مح وكل واحد من جزئيه ممكن في نفسه وايضا فالدليل منقوض بالاعداد والحوادث التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق مع ان الحجة جارية فيها

وهو كما ترى عن الاولى بدعوى الضرورة بان كل جملتين اما متساويتان او متفاوتتان بالزيادة
والنقصان وان الناقصة منهما الانقطاع وعن الثانية بانه اذا كان المجموع محالا لا بد ان يكون شيء
من اجزائه واجبا وحيا محالا ونحن نعلم بالضرورة ان ما سوى عدم التناهي ليس محالا وعن النقض
بالاعداد وما يشبهها من الاعتبارات العقلية وبمعلومات الوجود المجتمعة ... مسامه وعن النقض
بالنفوس الناطقة بالامور المتعاقبة الوجود كالحركات الفلكية والتي معا وجد لكن لا ترتيب فيها كالنفوس
الناطقة بان المتكلمين يخصمون في استحالة لا تناهيهما وايضا برهان التطبيق مبناه ونص صريح الشيخ
وذلك في مبحث حدوث العالم والحكماء المشاؤون في استحالة ما لا يتناهى ... الوجود والترتيب
فيها فهم يقولون انه اذا كانت الآحاد موجودة معا بالفعل وكان فيها ترتيب امكنا ان نفرض الاول
من احدى الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق واما
واذا لم يكن موجودة في الخارج معا لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء آحاد الاخرى ليس
في الوجود الخارجي اذ ليست مجموعة بحسب الخارج في زمان اصلا وليس في الوجود الذهني ايضا
لاستحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا تصور لوقوع آحاد احدى الجملتين
بازاء آحاد الاخرى الا اذا كانت موجودة معا اما في الخارج او في الذهن وكذا الامر في التطبيق
اذا كانت الآحاد موجودة معا ولم يكن فيها ترتيب نوعه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول
كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احديهما بازاء
واحد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من آحاد الاولى وجعله بازاء واحد من الاخرى
لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى مفصلا لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور فيها كل
تطبيق ونظر المخالف ان التطبيق ... الوهم والعقل واستوضح ما صورناه بالتوهم
التطبيق بين جملتين ممتدتين في الاستواء او بين اعداد الحصى ما يكفي الاول اذا طبقت
طرف واحد الجملتين على طرف الآخر كان ذلك كافيا في وقوع كل جزء من احديهما بازاء جزء
من الآخر وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا يتم التطبيق الا باعتبار تفاصيلها اقول
وقوع كل واحد من آحاد الجملة الناقصة اذا كانت الجملتان موجودتين معا من الامور المحكمة وان لم
يمر احد بتجاربه والعقل بعض ذلك الممكن واعتبار نظر المخالف ولا احتاج في ذلك الى ملاحظة
آحادها مفصلة بل يكفي في فرض وقوع هذا الممكن ملاحظتها اجمالا فان التطبيق يدل على ان الامور
الغير المتناهية الموجودة معا مطلقا في نفسه سواء كان مرتبا اولا وكذلك التطبيق باعتبار السببين
بحسب تعدد كل واحد منها باعتبار بهما لوجوب تناهيهما لوجوب ازدياد احدى السلسلتين على
الاخرى من حيث السبق ... في استحالة الشيء بعينه واما تعين المعلول المحض من السلسلة
الموجودة اذا كان الشيء من جانب العلل او العلة المحضة اذا كان الشيء من جانب المعلولات وتجعل كلا من
الآحاد التي فوق على السلسلتين الاولى وكما في السلسلة الثانية متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية للآخر في
من حيث انه علة ومغاير له من حيث انه معلول فيحصل جملتان متغايرتان بالاعتبار احدهما العلل والاخرى
المعلولات ويلزم عند التطبيق فيهما زيادة وصف العلية في السلسلة الاولى وزيادة وصف المعلولية
في السلسلة الثانية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة في السلسلة الاولى لا تنطبق على معلولها
وذلك لخروج المعلول المحض عن السلسلة الا على معلول علته الموجودة عليها مرة وذلك المعلول ...

بعض تلك العلل المنطبقة علة واما ... بحسب وصفي العلية والمعلولية وبهذا الاعتبار يعود
الانطباق فيهما فكل علة ومعلول منطبقان لا بد ان يكون مقابلها علة فلو انقطعت اعداد المعلولات
بامر بالحمل لم يبق واحد غير منطبق كان هناك علة موجودة على جميع المنطبقات لم ينطبق عليها شيء
من اعداد المعلولات والا لزم ان ينطبق معلول من تلك المعلولات على علة فلا يكون علة موجودة على
كل واحد بالمرتبة وقد عرفت بطلانه فيزيد سلسلة العلل على سلسلة المعلولات وانقطاع السلسلتين
وكذا الكل معلول على السلسلة الثانية لا ينطبق على علة بل على علة معلوله المتأخر عنها وعن ذلك المعلول
ايضا فكل معلول وعلة منطبقتان لا بد ان يكون بعدهما معلول ويلزم على قياس ما تقدم زيادة
سلسلة المعلولات على سلسلة العلل بواحد وينقطع السلسلتان معا ولان المؤثر في المجموع ان كان
بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا في نفسه وفي علله ولان المجموع له علة تامة فكل ... ليس علة تامة اذ لكلية
لا تكفيه وكيف يكون الحملة شيء وهو محتاج الى ما لا تناهي من تلك الحملة ... فان ...
جميع تلك الموجودات المتسلسلة اذ الامر يجب لا يدخل فيها عدم ما ولا يخرج عنها شيء منها فلا شك
انه موجود ممكن اما الوجود فلانحصار اجزائه في الموجود ومعلوم ان المركب لا يتعدى عدم
شيء من اجزائه واما الامكان فلاحتياجه الى جزئه الممكن واذا كان الجميع موجودا ممكنا فموجده
بالاستقلال لماهيته وهو ظاهر الاستحالة واما جزؤه وهو ايضا باطل لاستلزامه كون ذلك الجزء علة لنفسه
ولعلله بناء على ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون علة لكل جزء منه اذ لو كان
الموجد لبعض اجزائه شيئا آخر لتوقف حصول المركب عليه ايضا فلم يكن احدهما مستقلا وايضا
موجد الجميع بالاستقلال لا يجوز ان يكون جزءه لان كل جزء محتاج الى ما لا يتناهى من تلك السلسلة
فلا يستقل بدونه واما خارج عنه وقد عرفت ان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة يجب ان يكون
علة لكل جزء منه فلا اقل من ان يوجد ذلك الخارج جزءا من اجزاء السلسلة ولا يكون ذلك الجزء معلولا
الا لعلة موجودة داخلة في السلسلة والا توارد علتان على معلول شخصي وهو خلاف المفروض لانا
فرضنا ان كل واحد من آحاد السلسلة مستندا الى ما قبلها ... واذا لم يستند
ذلك الجزء الى علة اصلا كان طرفا لتلك السلسلة فيكون متناهيا ... هذا ذكرنا
من ... ما قيل ان اريد بالعلة التي لا بد منها لجميع السلسلة العلة التامة فلا نسلم استحالة كونها
نفس السلسلة فان العلة التامة بمعنى جميع ما يحتاج اليه الشيء قد يكون نفس ذلك الشيء كما في المركب من الواجب
والممكن فان قيل فيلزم ان يكون واجبا لكونه وجوده من ذاتها وكفى بها استحالة قلت ثم
وانما يلزم لو لم يكن سوى ذاتها الذي ليس نفس ذاتها وان اريد العلة الفاعلية فلا نسلم استحالة كونها بعض
اجزاء السلسلة وانما يستحيل لو لزم كونها علة لكل جزء من اجزاء السلسلة لنفسه وعلله وهو ممنوع لجواز
ان يكون بعض اجزاء المعلول مستندا الى غير علته كالخشب من السرير لا يقال صرحا بان المراد بالعلة
الفاعل المستقل بالايجاد واما السرير فعلته المستقلة ليس هو النجار وحده بل مع الفاعل الخشب
ثم يرد على المقدمة القائلة بان كل جزء يحتاج الى علة فلا يستقل بدونه ان احتياج العلة الى ما هو علة لها
لو وجد لما نافى استقلالها بالايجاد لاحتياجها الى ما هو علة لمعلولها تبعا ... وعلى
المقدمة القائلة بان العلة المستقلة للمركب من الاجزاء الممكنة علة لكل جزء حتى يكون علة لهذا الجزء بعينها
علة وتلك الاجزاء وهذا لان المركب قد يكون بحسب تعدد اجزائه شيئا فشيئا كخشاب السرير
والبيت ... عند حدوث الجزء الاول ان لم يوجد العلة المستقلة التي فرضنا انها علة لكل جزء

لزم بعدم المعلول على علته وهو ظاهر البطلان وان وجد لزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو ايضا باطل

بالاتحاد وجوده بطلانه. واما ان يراد انها علة لكل جزء من المركب اما بنفسها او بجزء منها فحينئذ يكون كل جزء

معلولا لها او لجزء منها فيكون علة لنفسها ولجزء خارج عنها واذا كان المعلول المركب من الاجزاء كاسب

علة المسلسل الحاصرة الاجزاء كذلك كل جزء منه بجزء منها فتقارنه بحسب الزمان ولا يلزم التقدم ولا

التخلف وبهذا ايضا فاسد من وجوه. لا بعد انقطاع امتناع كون العلل المتسلسلة السلسلة في اجزائها

اذ من اجزائها ما لا يكون علة بهذا المعنى من عدم ان يلزم عليه التي بنفسها والعلة ودلك مجموع

الاجزاء التي كل منها معروض للعلية والمعلولية بحسب لا يخرج عنها الا المعلول المحض المتأخر من الكل

بحسب العلة المتقدمة على بحسب المرتبة بعد من جانب المتناهي ولذا ابعد عن ذلك المجموع تارة

بما قبل المعلول الاخير وتارة بما بعد المعلول الاول فانه جزء من السلسلة بحسب السلسلة بعد

بحسبه ويقع بكل جزء منه جزء منها فان بعده جزء من السلسلة يكون علة المجموع الذي فيه

من المعلول الاخير وهكذا كل مجموع علة لا الى النهاية. فان قيل ما بعد المعلول المحض لا يقع

على سلسلة بالاتحاد السلسلة لانه يمكن ان يقع لكل علة وهو جزء من السلسلة فيحتاج باحتياج السلسلة الى

كل تلك العلل وهكذا كل مجموع يفرض فلا يوجد السلسلة الا بجميع من تلك العلل ولا يلزم كما

في كون السلسلة علة لا بد من المعلول المحض ايضا قلنا هذا الانحصار في الاستدلال الا ان معناه

عدم الاكتفاء في المعاونة بخارج على الحصر وقد عرفنا ان علة كل مجموع افراد اصل في خارج عن المجموع

او لاوجد لمعلوله الاخير الحادث فان قيل لم لا يجوز من الاشياء علة المجموع لا تكون ان تكون

جزءا منها لعدم اولوية بعض الاجزاء ولان كل جزء منها يفرض فعلته اولى منه بان يكون علة المجموع

لكونها اكثر تأثيرا فيه ثم كل الجزء الذي هو قبل المعلول الاخير مستحق للعلية لان غيره من الاجزاء

علل بعده التي لا يستقل بالاتحاد الكل بل يحتاج في الاتحاد الى معاون خارج هو علتها المرتبة

وفي اصل الدليل منع اخر وهو انا لا نسلم ان انحصار الجملة الموجودة في علة غير علل الاحاد وانما يلزم

لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاحاد المعللة كل منها بعلة من الجملة يلزم الانحصار الى علة

اخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا يكون علل الاحاد وما قيل جميع تلك العلل الموجودة التي

هي علاوة السلسلة اما ان يكون عين السلسلة او داخلة فيها او خارجة عنها مبني على توهم ان السلسلة

موجود اخر يمكن يحتاج الى علة اخرى هي جميع تلك العلل وليس كذلك بل ليس هناك الا ممكنات

عدد احتاج كل منها الى علة وما يقال ان وجود الاحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل

هذا وان قوله لان المجموع لعلة بانه ان اراد بالعلة جميع ما يحتاج اليه فيجوز بهذا التوجيه وان

اراد بها المؤثر بالاستقلال فيجوز ان يكون بعدها على قوله ولان المؤثر في المجموع ايجاده

لو ذهب سلسلة العلل الى غير النهاية لزم زيادة عدد المعلولية على عدد العلية وهو محال لان العلة

والمعلولية متضائفان متكافئان في الوجود اي اذا وجد احدهما

متضائفان ومن لوازمهما التكافؤ في الوجود اي اذا وجد احد

المتضائفان الحقيقيان وجد الاخر قطعا فلا بد من ان يوجد بازاء كل واحد من احدهما واحد

من الاخر فيكونان متساويين في العدد ضرورة ووجه اللزوم ان كل علة في السلسلة فهو معلول

على ما هو المفروض وليس كل ما هو معلول فيها علة كالمعلول الاخير وكذا نقول لو تسلسلت

المعلولات الى غير النهاية لزاد عدد العلية على عدد المعلولية لان كل ما هو معلول في هذه السلسلة

فهو علة من غير عكس كالعلة الاولى ووجه الجواب لو وجدت سلسلة غير متناهية سواء كان

من

من العلل او المعلولات الى لا نهاية نسلل على الوف بعدد الالوف الموجودة فيها اما ان يكون مساويا لعدد

احادها او اكثر وهو ظاهر الاستحالة لان عدد الاحاد يجب ان يكون الف مرة مثل عدد الالوف فان معنى ما

ان نأخذ كل الف من الاحاد واحدا يكون عدد ما به الف مائة واما ان يكون اقل وهو ايضا باطل

لان الاحاد في تسلسل على جملتين احدهما بعدد عدد الالوف والاخرى بعدد الزائد عليها والاولى

اي الجملة التي بعدد عدد الالوف اما ان يكون من جانب المتناهي او من جانب الغير المتناهي

العدد من لزم تناهي السلسلة هف وان كانت السلسلة غير متناهية من جانبين يفرض منقطعا فيجعل

جانب متناهيا في الوجود فلزوم التناهي على التقدير الاول فلان عدد الالوف متناه لكونها محصورا

بين حاصرين هما طرف السلسلة والمنقطع الذي هو مبدأ الجملة الثانية في الزائد على عدد الالوف على ما هو

المفروض وإذا ثبت عدد الالوف تناهت السلسلة لكونها عبارة عن مجموع الاحاد المتألفة من تلك الجملة

من الالوف والمتألف من الجملتين المتناهيتين الاعداد والاحاد متناه بالضرورة واما على التقدير الثاني فلان

الجملة التي من بعد الزائد على عدد الالوف يقع في جانب المتناهي ويكون متناهية ضرورة انحصارها

بين طرف السلسلة ومبدأ عدد الالوف فبالضرورة يلزم تناهي السلسلة لتناهي اجزائها عددا واحادا على ما مر

ويرد منع المقدمة القائلة بان هذا اما مساو او اكثر او اقل فان التساوي والتفاوت من خواص

المتناهي ويمكن دفعه بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين

بهما متساويان او متفاوتان وتكافؤ المتضائفين اي العلة والمعلولة والكم او معهما العلية

والمعلولية مطلقا بل انما علة والمعلولة على ما سيجيء في طرفي النقيض اي في الوجود والعدم معا على معنى

انه اذا كان بحسب العلة في معروض وجودي كان بحسب المعلولية معروض وجودي وهذا معنى تكافؤهما

في الوجود وانه اذا كان بحسب العلة في معروض عدمي كان بحسب المعلولية في معروض عدمي وبالعكس

يعني اذا كان بحسب المعلولية في معروض عدمي كان بحسب العلية في معروض عدمي وهذا معنى تكافؤهما في العدم وذلك

لانه لا يمكن ان العدمي في الوجودي ويلزم من ذلك انه اذا كان العلة التي علة عدمية كان المعلول ايضا عدميا

وانه اذا كان المعلول وجوديا كانت العلة التي علة وجودية ايضا فان قيل ان ما لم الوجودي في العدل

لا يكون حسب ما ادعاه بمجامعة لانه يلزم انه اذا كانت العلة التي علة وجودية كان المعلول ايضا وجوديا وانه

اذا كان المعلول عدميا كانت العلة ايضا عدمية لكنه لم يثبت وما قيل في اثباته من انه ان صح ان عدم العدم

عين الوجود والعدم العلة التي علة علة فاعلة لعدم المعلول لم لا يكون الوجودي علة فاعلة للعدمي

والا لكان عدم الوجودي علة فاعلة لعدم العدمي الذي هو وجودي هف اول مردود بانه لو ان

يكون الوجودي الذي هو علة فاعلة للعدمي هو الواجب ولا يتصور عدمه حتى يلزم ان يكون علة للوجودي

وكذا قيل لو لم يكن معلول الوجودي وجوديا لكان علة فاعلة لكنه ذلك العدمي لا بد لها من علة موجودة

او الموجود لا يصدر الا عن موجود وعدم تلك العلة علة لذلك العدمي لان عدم العلة علة لعدم المعلول

وقد فرض ان الوجودي علة له اي لذلك العدمي فيتوارد علتان على معلول واحد وهو باطل لو ان

لا يكون مثلث علة اولى من الواجب ان يكون لكل ممكن علة موجودة او من الممكنات ما لا مدخل له في الوجود

ازلا وابدا ولو سلم لم يجوز ان يكون علة واحدة الوجود لا تعالى فيلزم ان يكون معلولا ايضا موجودا

لوجود علته لجواز ان يكون وجوده موقوفا على شرط لم يحصل بعد والقبول والفعل مما فان شيء

الكل والنسبة متنافي لان ذهبا قال الحكماء البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه اصلا كالواجب لا يمكن

مصدرا للاثر وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية زائدة على

ذاته خلافا لقول الاشاعرة واستدلوا على ذلك بان القبول والفعل متنافيان عندنا الكل والنسبة اي عند

نسبة

الى نسبة الشيء والمعلول بان يكون نسبة الفعل واحدة بين المتقابلين اللذين وقع نسبة المعلول منهما وذلك لا برجحها
لتساوي لا رجحهما على الوجوب اللازم للشيء والامكان اللازم للمعلول فان الفاعل ليس هو شرط وجوده وجود
المعلول والفاعل لذلك عند وجوده وجود المعلول بل يمكن حصوله وورود عليه ان اريد ان الفاعل
او التجميع شرائط تأثيره وارتفع موانعه وصار بالفعل موصوفا بالفاعلية وجب وجود المعلول
فكذا نقول ان الفاعل او الجميع هو ما يتوقف عليه كون ... بالفعل وجب وجود المعلول فلا
فرق بينهما وان اراد ان الفاعل وحده لا يكون موجودا والعدم فكذا نقول ان الفاعل وحده لا يجب المتبرع
معه وجود المعلول ولا عدمه فلا فرق ايضا والجواب عن ذلك بان الشيء يمكن ان يكون مستقلا
في بعض الصور موجبا للمعلول من حيث انه فاعل دون الفاعل ولا يعود مستقلا والحادث من شأنه
قابل لشيء من الصور فالشيء وحده يوجب في الجملة والمعلول لا يوجب اصلا فلو اجتمعا في شيء من جهة و ايجابه
واحدة لزم امكان الوجوب واتصافه من تلك الجهة وهو محال او ... فيه بان امكان الوجوب فى ثى و
انما هو من جهة القابلية كما صرح به هذا المجيب والمانع الوجوب انما هو من جهة القابلية كما صرح به ايضا
فامكان الوجوب واتصافه ليسا من جهة واحدة بل من جهتين مختلفتين هما الفاعلية والقابلية فلا تدور
في ذلك و ... الى ما بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا في العدم الى تلك العلة والا فلا ... ان
المعلول ان كان محتاجا في العلة ... وما يشبه ان يكون ما ... العلة واللازم ان يكون ما به
المعلول محتاجا الى سببها ... وان كان محتاجا في العلة ... تنتفي في الجهة ... ان شبه
ولا شك صدق احدى السببين على الصاحب ... لو كان ... علة لا غير وكان ... بالذات معا
لذلك الفاعل فانه لا بد ان يكون ذلك الصاحب فالعلة ذلك الامر بل الامور لذلك الامتناع ان يكون
شيء واحدا علتان في مرتبة واحدة وكذا الحال في صاحب المعلول فانه لا يكون معلولا لعلة ذلك المعلول
بل الامور لذلك اوارد شبهة ... لها من جهة واحدة وليس شخص من العنصريات علة ... شخص آخر والا السحص
لم ... الاشخاص ... لو كان شخص من العنصر ... وما ... علة لآخر منها لزم ان يكون كل شخص عل
لآخر منها الا ... تلك ... لا ان اشخاص العالم ... موجود ... ان يكون الاهتداء م مشم م
كل شخص علة لآخر واما اللازم ان يكون كل شخص من اشخاص العالم ... على ... علة لتلك السحص
الا والمعلول ... ولا ... ان العالم ... علة ... لبعض ... ان
العالم ليس بعضها اولى بان يكون علة ... لبعضها من غيره بل كلها في ذلك سواء ...
عاموصافه ... ان يكون علة ... بمسمى
اي يكون العلة من الماهية ... لا يكون ... الافراد ... في تلك العلة ... لاحتياج المعلول
واستغنائه عن خصوصية ... ولعموم ... شخص من العناصر ... بالذات على
شخص آخر منها ... ان كل شخص من العناصر ... ان ... سعد ... شخص اخر ... العلة الواحدة الداس م
لا بد وان يكون ... بالذات على المعلول ... بالامكان ... والان ... العدم الا
... ولعل ... ان الشخص من
العناصر يكافي شخصا آخر ... احد ... اولى بان يكون علة للآخر ... والمتكافئان لا يكون احدهما
علة للآخر ... على ... الاول ... على ان اشخاص العناصر ... الماهية ...
ولبقاء احدهما مع عدم صاحبه ... ان كل شخص من العناصر يمكن ان يبقى بعد عدم شخص آخر
والمعلول لا يمكن ان يبقى بعد علته ... لان ... هذا الحكم ... على ...
السلم لا ... ذلك ... والفعل ما ... لا ... في تصور ... النعل

ثم
وشوق ثم ارادة ثم تحرك من العضلات لينبعث منها الفعل اشارة الى مبادي الافعال الاختيارية المسوقة الى السوق
فمن ارادة بعد ذلك من الافعال هو التصور الجزئي لشيء الملائم او المنافر تصورا مطابقا او غير مطابق وانما
يلزم ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي يكون نسبته الى جميع الجزئيات على السوية فلا ينبعث منه حاصل والا
لزم ترجيح احد الامور المتساوية بلا مرجح ويليه شوق ينبعث عن ذلك التصور وينشعب الى شوق
الى ما ينبعث عن ادراك الملائم ... اللذيذ او النافع ادراكا مطابقا او غير مطابق ويسمى شهوة والى شوق
نحو دفع ... ما ينبعث عن ادراك منافاة الشيء المكروه او الضار ويسمى غضبا ويليه الاجماع المسمى
بالارادة ويدل على مغايرته للشوق كون الانسان مريدا لتناول ما لا يشتهيه كما في الدواء البشع وغير مريد
لتناول ما يشتهيه ... شوق فالقول بان مبادي الافعال الاختيارية اربعة بناء على الاكتفاء
وغير مريد لتناول ما يشتهيه كما اذا منع مانع من حياء او غيره وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين متساوي نسبتهما الى القادر عليهما ويليه الحركة من القوة المنبثة في العضلات طرفي الترك
المحركة للاعضاء هذا ... لو كان المعتبر في صدور الفعل الاختياري التصور الجزئي لزم الدور
لان التصور ... من وجه الشرك يتوقف على وجوده لانا ... السواد المعين لا نظام
نتصور الا سوادا واقعا في هذا المحل في هذا الوقت على هذا الشرط والتشخص بهذه القيود كان ...
لا يكون الا كليا ... هذا السواد من حيث تشخصه ... الا ... ولا يحصل الا بعد وجوده
فلو توقف وجوده على ... هذا التصور كان دورا ... الجزئي ... وجوده يتوقف
على حصوله ... على حصوله في الخارج ... هو الذي يتوقف على الحصول ... على ... الموصوف
على ادراكه ... كما يكون حصول الجزئي في الخارج بعد الحصول في الخيال ... يكون حصوله في الخيال ايضا
بعد الحصول في الخارج ... الامور و الحركة ... يمكن ... تلك الحركة و ...
الحركة مع تخيلات وارادات ... اشارة الى جواب سؤال ربما يورد فيقال الحركة على مسافة ...
فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ... من تصور الحركة عليها مع انها تشتمل على حدود ... الحرك
من غير ان ... بخصوصها و ... ارادة ... الحركة اليها والحركة ... ملك الارادة الكلية
المتعلقة بقطع المسافة باسرها ... الحركة المتعلقة ... الحدود ... ان الجرسه
الافعال الجزئية الصادرة ... لا تحتاج الى تصور وارادة ... جزئية وهو الجواب ان صدور الحركة ... الارادة
الكلية يتوقف على وجود الارادة الجزئية ... ان المتحرك على مسافة ... اولا يحصل ...
كل ... بقطع جميعها ... يحصل ... من حدود ... من ... جزء ... بقطع ... حدا فرشاهم
واقع ... ذلك الحد ... وهكذا ... يقطع ... حدود ...
من حدود ... ولم يتجاوز ... الحد الذي ... واقفا
فكل جزء من اجزاء المسافة ... ان ... عليها الحركة على ذلك الجزء
هذه التخيلات والارادات ... استمرار الحركات ... استمرار الحركات لا ... ولا ...
كلية ... استمرار التخيلات والارادات ... لا ... جزئيتها ولا ... عرض
بان التخيلات والارادات الجزئية امور حادثة ... فلا بد لها من علل حادثة ... والكلام فيها كالكلام
في الاول ... ان كان ... وان كان السابق علة للاحق كان ... الا ان السابق
... حال حصول اللاحق والمعدوم لا يكون علة للموجود ... بكون السابق من هذه
التخيلات علة ... من تلك الارادات ... ان السابق
علة معدة للاحق ... حال حصول اللاحق لان العلة المعدة ... ان لا يجامع
المعلول ... ان الانسان ... من ... حركاته الاختيارية على ...

والطلاب
في النفس
وسعل الارادات
في المسافة والى آخرها
الندامة

لعله

كون سلا ان بعد بها بها او سود ه في تلك الجهات مع ذهوله عن الحدود والواقعة في اثنائها اما لنقله عنها
او لاشتغاله بشاغل من خوف او مرض او نحوها فالحال سوقف عليه الحركة اذ ان يكون قبل كونه
واحد من الحدود التي يعرض له المسافة او تحليل بعضها دون بعض والاول يستلزم قصور او عدم سامح
خراب عن صاحبه لان المسافة منقسمة في عداها وكل بعض من تلك الانصاف التي لا بعد لها
شانه ذلك لكن كل عاقل يحكم من بعد الحركة ان الامر ليس كذلك وانما يوجب جواز تحقق الحركة
على كل المسافة من غير قصد الى شيء من اجزائها اولا اذا فارد ذلك في بعض المسافة ملحوظة كليا والاهم
الترجيح بلا مرجح وانما الايكون في التحليل والارادات مفصلة كما زعم وحمل انصافها بناء لا يستلزم
الحركة واجاب عن اصل السوال بعض المحققين بان الموجود في الخارج هو الحركة بمعنى التوسط
دون الحركة بمعنى القطع الساري وليس كذلك ويأتي ان الحركة بمعنى التوسط امر واحد شخصي من مبدأ
المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة بما ارادة الا ارادة متعلقة بالحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود
المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها وليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة فرثه
فلا يرد الحركة على المسافة تنقضا على القاعدة القائلة بان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيين
وما ذكره هذا القائل مبني على وجود الحركة بمعنى القطع وكذا ما اجيب به عن سواله وما اعترض به
على الجواب ايضا فالكل ساقط وتلك القاعدة مشيدة وشرط في صدق الناشر على المقارن الوضع
قال الحكماء شرط في ان يصدق على المقارن للمادة من الصور والاعراض المقارنة لها انه
مؤثر وضع خاص بعده وبين ما يؤثر فيه لان الصور والاعراض قوامها بمواد الاجسام فكذلك ما
يصدر عنها بعد وجودها يصدر بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار
النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او قريبا منه ان اراد بواسطة المادة توقف
الفعل على تخيل المادة فذلك مسلم لان ذات الفاعل اعني الصور والاعراض موقوفة عليها ثم توقف
فعلها ايضا عليها بالضرورة ولكن لا يلزم من ذلك اشتراط الوضع في التأثير وان اراد بها ان
لوضعها مدخلا في تأثيره فذلك ممنوع فان المادي قد تأثر عن المجرد لكن بخصوصه وان المجرد بعينه
للقائل فلم لا يجوز ان يكون المادي بعد تحققه بالمادة مؤثرا بخصوصيته ذاته في المجرد فلا يكون
للوضع مدخل في تأثيره وان كان حالا في المادة مقارنا للوضع واي فرق بين التأثير والتأثر في ذلك
والقائلون بالنفس الناطقة قد صرحوا بتأثرها في المحسوسات والمتوهمات مما يحصل لها بواسطتها او اعراض
نفسانية كالغضب والفرح وصرحوا ايضا بان النفس واحوالها لا وضع لها وتلك الامور المرتسمة في القوى
مادية ذوات اوضاع ولا يقال من ان هذه معدات للنفس وكلامنا في المؤثر مدفوع بان الحق
ان هاهنا الاعداد وهو شأن القابل والتأثير اي وشرط في صدق الناشر على المقارن ان يكون آثاره
فيكون قوله والتأثير معطوفا على قوله الوضع والظاهر من هذا العطف يوجب اشتراط القوة الجسمانية
على التأثير كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان الناشر موقوف على الوضع
وهو ملازم للتأثير ولعل المراد بالمعطوف الاستلزام اللازم للاشتراط بحسب المدة والعدة
والشدة اي باعتبار ما يصدق التأثير وعدمه الخاص على المؤثر بالطبع فان ارادة اشارة الى ان
صدق التأثير وعدمه الخاص اعني عدم التأثير عما من شأنه ان يكون متناهيا وهو عدم الملكة
على المؤثر بالطبع الى آثاره اما يكون بحسب المدة او العدة او الشدة لتوسل بانتساب شأنه بحسب
تلك الامور الثلاثة على ان العوى الجسمانية لا توصف بالتأثير بل بالآثار مطلقا وذلك لان
ان المؤثر لا يوصف بالتأثير بحسب آثاره الا بحسب تلك الامور الثلاثة لان التأثير اللاتناهي
يعني عدم الملكة من الاعراض الذاتية الاولية للكمية فاذا وصف المؤثر بالتأثير او اللاتناهي

لظر الى آثاره فلا بد ان يعتبر اما بعد الآثار وهو اللاتناهي بحسب العدة واما باعتبار ما يقع فيه الآثار من الزمان بحسب سابق الزمان
والكمية وهو التأثير بحسب المدة اي الزمان والعلة وهو التأثير بحسب الشدة ثم ان اللاتناهي في الشدة
في الطلاق ولذلك لم يشتغل بالاحتجاج عليه واقام الحجة على امتناع اللاتناهي بحسب المدة والعدة وذلك
انه بطلان اللاتناهي في المدة لان القوى لو احتملت في المدة كرماة سطح سهامهم متساوية
محدودة في المدة ارسه محلقه فلا شك ان التي رماها اقل اي اشد قوة من التي رماها اكثر فلا يكون عن سامي
في المدة وجب ان يمنع الحركة الصادرة عنها في زمان لم يوجد مثل تلك الحركة في زمان اقل منه لكن كل زمان
قابل للقسمة فالحركة الواقعة في نصف ذلك الزمان مع اتحاد المسافة يكون اسرع فيصدر بما اشد واقوى
فلا يكون صدور الاول غير متناه في الشدة والصدور خلافه واعترض عليه بانا لا نسلم ان وقوع تلك المسافة
في نصف الزمان يكون في نفس الامر وامكان فرض وقوعها لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المفروض محالا
مستلزما لمحال آخر لان القوى يختلف باختلاف القابل ومع اتحاد المبدأ يتفاوت معاوقة والطبع يختلف
باختلاف الفاعل لتساوي الصغير والكبير في السرعة فاذا اتحد الفاعل اختلاف المعاوق في التأثير فالفرق لا شك
ان الطبائع القوى يختلف باختلاف القابل بمعنى انه كلما كان الحركة في تلك الحال اضعف يكون معاوقته
وجماعة اكثر واقوى لانه اما يعاوق بحسب طبعه والذي في الجسم الكبير اقوى منها في الجسم الصغير فاذا قيل
مثل الطبع الصغير في الزمان فاذا فرضنا تحريك الجسم بقوة ما من مبدأ معين ثم فرضنا ان نحركه بتلك
بحسب الطبيعة والكبير بحسب المقدار بتلك القوة نفسها من ذلك المبدأ بعينه لزم ان يتفاوت
مبتدى حركة الجسمين بان يكون حركة الاصغر اكثر من حركة الاكبر ويلزم منه انها في حركة الاصغر بها اكثر من حركة
حركة الاكبر بمقدار زمان مقداره على مقداره او المفروض انه لا تفاوت الا بذلك والمانع الطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقدارا كانت الطبيعة اقوى واكثر آثارا لان القوى الجسمانية
انما يختلف باختلاف محالها بالصغر والكبر لكونها متجزئة بتجزئها واما في حركة فالصغر والكبر متساويان
لان ذلك للجسم وبين منهما على التسوية فاذا فرضنا حركة الصغير والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت
في الجانب الآخر ضرورة ان الحركة لا تقوى على ما تقوى عليه الكل فيستقطع حركة الصغير ويلزم منها في حركة
لكونها على نسبة جسمها وتوقيفه الدليل محالا لا حركات الفلكية فانها تنافي عدم تناهيها عندهم بحسب المدة
وفي جسمانية بها وادراكات جزئية اذا الشعل بالكلي الكلي في جزئيها سار الحركة على التي واحد بان
مساوق الحركات الفلكية من الحوادث العارضة بواسطة نفوسها الجزئية الجسمانية المنطبعة في اجرامها والمداد
انما قام على ان القوة الا تكون مؤثرة آثارا غير متناهية لا على انها لا تكون واسطة صدور تلك الآثار
وروى ان لها فارعا في النفوس الجسمانية بعدة غير متناهية وكونها واسطة في صدور آثار لا تناهي فإن ارادها
كونها مبادئ لتلك الآثار لانها المباشرة لتلك الحركات عندهم او كانت واسطة فلو ان يباشرها
اشتغالا العقل وتصلا بأن ليس للحركات التي يقوى عليها تلك القوى مجموع موجود في وقت ما مثل من كل الآحاد
التي لم توجد فلا يقع الحكم عليها بالزيادة والنقصان وهذا هو الذي عولوا عليه في جواب دليل المتكلمين على تناهي
الحوادث فانهم لما استدلوا على وجوب تناهيها بالزيادة والنقصان بان كل يوم اجابوا عنه بان ليس لها مجموع
موجود في وقت من الاوقات فلا يقع الحكم عليها بالزيادة فضلا عن استحالة تناهيها واعتذر
الحكم بان المحكوم عليه فيها كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال ولا شك ان
كون القوة قوية على تحريك الجزء الكل ازيد من كونها نفس تلك القوة قوية على تحريك الجزء وان كون
القوة المحصورة قوية على تحريك الجزء ازيد من كونها قوية على تحريك الكل فرجع التفاوت في حال وجود
القوة الى الحركات الحادثة او ليس لمجموعها وجود في وقت فامتنع الحكم عليها بالزيادة ورد هذا الاعتذار
بان لا تعلق للحكم من جانب الحركات بما في غير متناه وليس يلزم هذا الحكم من التفاوت في حال القوة

ولو سلم انها توصف بالزيادة والنقصان فلم لا يجوز ان يكون القوى الجسمانية ازلية لا يكون لحركاتها مبدأ
ويكون التفاوت بين الحركتين بالزيادة والنقصان من الجانب المتناهي اي من جانب المنتهى ولو سلم
ان لها مبدأ فلم لا يجوز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه هو التفاوت بالسرعة والبطء بان يكون حركة
الاضعف اسرع في القسرية وابطأ في الطبيعية من غير انقطاع واجيب بان التفاوت بالسرعة والبطء
يستدعي التفاوت بحسب العدة او المدة وذلك لانه اذا وقع التفاوت بين الحركتين بالسرعة والبطء
فاما ان يكون زمانهما واحدا او لا فعلى الاول يقع التفاوت بين الحركتين في العدة لان الاسرع يكون
عدد حركاته اكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة ولقائل ان يقول اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية
بحسب المدة فلم لا يجوز ان يكون التفاوت بين حركتي الجسمين الصغير والكبير بحسب العدة لا بحسب المدة
بان يكون في الحركة القسرية عدد حركات الجسم الصغير اكثر من عدد حركات الجسم الكبير ويكون في الحركة الطبيعية
عدد حركات الجسم الكبير اكثر من عدد حركات الجسم الصغير ولا يلزم انتهاؤهما لا قوة غير متناهية فلم لا يجوز ان يكون
حركتا الجسمين الصغير والكبير كلتاهما متناهيتين بحسب العدة مع عدم تناهيهما بحسب المدة وكذلك
اذا كانت قوة جسمانية غير متناهية بحسب العدة فلم لا يجوز ان يكون حركتا الجسمين الصغير والكبير متفاوتتين
بحسب المدة دون العدة من غير لزوم محذور فلم لا يجوز ان يكونا متناهيين بحسب المدة مع عدم تناهيهما
بحسب العدة وما قال من انه اذا كانت عدة حركات جسم غير متناهية وجزئت تلك المدة
الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواحدة في اجزاء تلك المدة غير متناهية العدة فعدم التناهي بحسب
المدة يستلزم عدم التناهي بحسب العدة وبعد امتناع عدم التناهي بحسب المدة ويسقط المنع
المذكور يرد لان كل مدة متصلة في نفسها لا تتجزأ بالفعل واذا جزئت الى اجزاء بالفعل يكون تلك
الاجزاء متناهية العدة واما [illegible] ليس لها نهاية غير متناهية فمعناه انه لا تقف عند حد لا يكون بعده
حد كما يقال ان معلومات الله غير متناهية ويعني به انه لا ينتهي الى حد لا يكون بعده معلوم وكذا
ما قال ان التفاوت بحسب المدة يستلزم التفاوت بحسب العدة لان اطولية الزمان يستلزم زيادة
عدد الحركة فاذا كان حركتا الجسمين الصغير والكبير غير متناهيتين بحسب العدة لم يجز ان يكون بينهما
تفاوت بحسب المدة الا ان ما هو اقل مدة اقل عددا فلم لا يجوز ان يكون عددا مع انه غير متناه
عددا [illegible] ان اطولية زمان الحركة انما يستلزم زيادة عدد الحركة ان لو كانت الحركتان متساويتين
بالسرعة والبطء وذلك ممنوع [illegible] ان تناهي القوة الطبيعية انما يجري في [illegible]
للعائق [illegible] بالتمام وذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الاجسام العنصرية وكالنفوس المنطبعة
في الاجرام الفلكية لكن التحريك الطبيعي العائق للتحريك القسري [illegible] التحريك الصادر عن النفوس النباتية
والحيوانية [illegible] ان التحريك النفوس لا [illegible] باجسام [illegible] واما اجسام النباتات والحيوانات
تركبه من بسائط [illegible] من معاوقات [illegible] التفاوت في التحريك الطبيعي الصادر
عن تلك النفوس بسبب تلك المعاوقات [illegible] المركب فلا يعلم ان [illegible] الحركتين
بحال الجسمين وكذلك [illegible] تناهي القوة القسرية انما يجري في [illegible] الجسم حالة ما
ذكرنا [illegible] الجسم [illegible] المعاوق [illegible] بالتمام وذلك الجسم وذلك لان مبناه على
ان التفاوت بين حركتي الجسمين [illegible] انما هو بسبب التفاوت بين معاوقي طبيعتيهما
والتفاوت بين المعاوقين انما هو بسبب الطبيعتين ونسبة الطبيعتين على نسبة مقدار الجسمين
واعلم ان هذه الدعوى والتي ذكرت قبلها من الفلاسفة بناء على اصلهم حيث يقولون
القوى الجسمانية [illegible] واما القائلون باسناد الممكنات الى الله تعالى ابتداء فلا يقولون [illegible]
سواء [illegible] عن هذا البحث والمحل المتقوم بالحال قابل له وماده للمركب وقبوله ذاتي

ثم يمكن ان يقال ان التناهي بحسب العدة يستلزم التناهي بحسب المدة وبالعكس كلاهما [illegible] الانقطاع [illegible] العدة [illegible] الوسط ان التفاوت بالنقصان لا يستلزم الانقطاع فان حركة الفلك [illegible] صح

وقد يتصل [illegible] والبعد ما يستعد [illegible] باعتبار الحال فيه وهذا الحال صورة للمركب وفاعل
لمحله وهو احد [illegible] الحكماء [illegible] ملازمة الهيولى والصورة وبعد ان كل ما كان كذلك فلابد
وان يكون احدهما علة للآخر فاما ان يكون الهيولى علة للصورة او بالعكس والاول باطل لان المادة
قابلة للصورة فلا يكون علة لوجودها لاستحالة كون الشيء قابلا وفاعلا معا فتعين كون الصورة علة للهيولى
الا ان يكون علة مستقلة وذلك باطل لان الصورة والشكل يوجدان معا والهيولى متقدمة على الشكل
لانه من توابع التناهي والتقدم على مع الشيء متقدم على ذلك الشيء فيستحيل كون الصورة علة مستقلة لها
فلم يبق الا ان الصورة شريكة لشيء آخر كلاهما علة للهيولى وهذا منع قوله [illegible] على محله
[illegible] انه كل متلازمين لابد ان يكون احدهما علة للآخر فان المتضايفين متلازمان
مع انه ليس احدهما علة للآخر ولئن سلم ذلك فلا نسلم ان الشيء الواحد لا يكون قابلا وفاعلا فان ذلك
[illegible] ولو سلم فلا نسلم ان الصورة مع الشكل فان الشكل عبارة عن الهيئة الحاصلة بسبب احاطة
حد او حدود [illegible] متأخرة عن وجود المقدار الذي هو المحدود وهو متأخر عن الجسم المتأخر عن
الصورة لوجوب تأخر الكل عن اجزائه ولو سلم فلا نسلم بان المتقدم على مع الشيء متقدم على ذلك الشيء
انما يظهر ذلك في التقدم والمعية الزمانيين دون غيرهما لا يقال [illegible] اراد ان الصورة مع الشكل
زمانا لان تقدم الهيولى على الشكل ليس بحسب الزمان وايضا لو تم ذلك لدل على ان الصورة ليست
جزء العلة ايضا على الهيولى لان جزء الفاعل يجب تقدمه على المعلول وايضا فاحتياج الشيء في وجوده
الى محل [illegible] قطعا لان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن حلول شيء فيه لان وجود الذات
في نفسها متقدم على احوالها التي من جملتها حلول شيء آخر فيها لا يقال ان المحتاج اليه المحل هو
مطلق الحال وطبيعته وانما هو عين المحل هو الحال [illegible] المحل فلا محذور لانا نقول
ان الطبيعة لا وجود لها الا في ضمن وجود الحال المعين فقبل وجود المعين لا وجود للطبيعة
فلا يتصور كونها جزء العلة التي هي علة لوجود حادث كما زعموا ولو سلم ان احتياج الشيء في وجوده
الى محل فيه يمكن فلا نسلم ان ذلك لا يتصور معه زواله عن المحل مع بقائه فان الصورة
الجسمية قد تزول عن الهيولى مع بقائها ومعلوم بالضرورة ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج
في وجوده اليه واجيب عن ذلك بان الحال اذا لم يكن محتاجا الى محل في وجوده بل في بعض
من عوارضه كالصورة الجسمية فانها جوهر متحيز فانه مستغن في وجوده عن الهيولى ويحتاج
اليها في قبول الاتصال والانفصال اللازم له فلابد من ان يكون منها فمثل هذا الحال يجوز
ان يكون علة لوجود المحل وشريكا لما علة [illegible] ان الشيء ما لم يتشخص موجودا في الخارج لا يمكن
حلول شيء فيه قلنا [illegible] لكن لا يلزم منه الا ان يتوقف حلول الحال على وجود المحل ولا امتناع فيه
انما المحال ان يتوقف وجود الحال على وجود المحل المتوقف على وجود الحال وليس كذلك فلا يلزم
واما ان الشيء لا يبقى بعد زوال ما هو محتاج في وجوده اليه [illegible] اذا لم يخلفه بدل والصورة
الجسمية اذا زالت عن الهيولى يخلفها صورة اخرى تحل فيها وعلة وجود الهيولى هي احدى
الصور المتشخصة المتعاقبة لا بعينها وشبه الهيولى في تقومها بسقف قائم بدعائم متعاقبة
بزوال واحدة منها وقيام غيرها مقامها فان قلت انهم قد ادعوا ان الصورة محتاجة
في عوارضها المشخصة الى الهيولى فلا يتصور كون الصورة الشخصية علة لها سواء كان
[illegible] قلت انهم ارادوا بالعوارض المشخصة ههنا العوارض اللازمة لتشخصها
التي [illegible] ذلك التشخص بعد لا العوارض التي يتشخص بها [illegible] الهيولى

ولذلك عدوا في العوارض المشخصة امورا لا حصر لها ... كالساكن في المسكن المطلق
وغيرهما من العوارض اللازمة [illegible] والمحل المتقوم بالحال يسمى بالنسبة الى الحال مادة
وبالنسبة الى المركب منهما [illegible] وهذا الحال المتقوم للمحل يسمى بالنسبة الى المركب منهما صورة [illegible]
بهذه العبارة لتوهم ان المادة والصورة [illegible] والصورة [illegible] على الهيولى والصورة
او المحل المتقوم بالحال ليس الا الهيولى والحال المتقوم للمحل ليس الا الصورة لكنك قد عرفت
فيما سبق [illegible] وغيرهما من الجواهر والاعراض التي توجد بها [illegible] او ما يتوقف
وهو ان الحال المتقوم للمحل لا يكون الا واحدا لان الواحد ان استقل بتقويم المحل استغنى
المحل عن غيره فلا يكون غيره مقوما وان لم يستقل كان المجموع مقوما وكل منهما جزء المقوم
وفيه بحث [illegible] لا يلزم من عدم الاستقلال بالتقويم عدم التقويم وقبول المحل للحال اي
امكان حصول الحال في المحل ذاتي [illegible] ولما كان [illegible] ان يقال
لو كان القبول [illegible]
[illegible]
اي امكان حصول الحال في المحل [illegible] في جميع الاحوال [illegible]
قد يكون [illegible]
[illegible]
في حصول قرب القبول [illegible]
والقابل [illegible] العلة الفاعلية [illegible]
لكون الشيء علة فاعلا او [illegible]
الذي صدر عن الفاعل [illegible] وجود [illegible] للمعلول فان وجود القابل [illegible]
على وجود المعلول [illegible] بحسب الوجود العيني واما بحسب الوجود الخارجي [illegible]
وهذا [illegible] اول الفكر آخر العمل فان النجار يتصور [illegible]
الجلوس عليه وهي اي الغاية [illegible] لكل فاعل اي لكل فاعل يفعل بالقصد والاختيار فان الفاعل
اما بالقصد [illegible] اما القوة الحيوانية المحركة فغايتها الوصول الى المنتهى [illegible]
الاختيارية الصادرة عن الحيوان لها مبادي [illegible] كما ذكرنا والمبدأ القريب القوة
المحركة المنبثة في عضل العضو والمبدأ الذي [illegible] هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد
منه هو التصور الملائم او المنافر [illegible] بالتخيل او التعقل صورة في النفس [illegible] حركت
القوة الشوقية الى الاجماع [illegible] القوة المحركة للاعضاء [illegible] المحرك وهو الوصول
الى المنتهى هو غاية للقوة الحيوانية المحركة وليس لها غاية [illegible] وهو اي الوصول الى المنتهى
قد يكون غاية للقوة الشوقية ايضا وقد لا يكون بل يكون لها غاية اخرى [illegible] لا يتوصل
اليها الا بالوصول الى المنتهى مثال الاول ان الانسان اذا ضجر عن المقام وحصل
في نفسه صورة موضع [illegible] فاشتاق الى المقام فيه تحرك نحوه وانتهت حركته اليه [illegible]
الشوقية [illegible] القوة المحركة ومثال الثاني ان الانسان قد [illegible] صورة
لقاء لصديق [illegible] الى المكان الذي [illegible]
ولا يكون [illegible]
[illegible] الصديق [illegible]

[illegible]

غاية القوة الشوقية هو الوصول الى المنتهى [illegible]
[illegible] وان حصل غاية القوة الشوقية [illegible] ان كان المبدأ [illegible] ان كان المبدأ هو التخيل
مع خلق [illegible] كاللعب باللحية او قصد ضروري ان كان المبدأ هو التخيل مع الطبيعة كالتنفس
او مع مزاج كحركات المريض او عبث وجزاف ان كان المبدأ هو التخيل وحده من غير [illegible]
[illegible] الطبيعية [illegible] الحكماء قد يطلقون الغاية على ما يتأدى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان
[illegible] لو كان الفاعل [illegible] الفعل لاجله والغاية بهذا المعنى اعم من العلة الغائية [illegible]
[illegible] الطبيعية غايات مع انه لا شعور لها ولا قصد وكذا [illegible] الاتفاقيات [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والصورة [illegible]
كل منهما [illegible] وقد يكون مركبة [illegible] والصورة [illegible]
الصورة [illegible] الهيولى والمادة [illegible] والصورة [illegible]
المركب من صور [illegible] والغاية [illegible] القوة الشوقية
[illegible] الطبيعة
والمادة [illegible] والصورة [illegible]
[illegible] الطبيعة
والمادة [illegible] والصورة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
والمادة [illegible]

[illegible]

قال المحقق الشريف المعقولات الاولى
طبايع الموجودات المتقررة من حيث [illegible]
[illegible] من المعقولات [illegible]
[illegible]

في المادة والصورة او يكون حالا في جوهر آخر وهو الصورة او ما تركب منهما اي من الجوهر من الحال والمحل وهو
الجسم قال الامام لا بد من الدلالة على ان الجوهر المركب من الجوهر من الحال والمحل هو الجسم فانه لا استحالة في وجود
جوهر جسماني يكون مركبا من جوهرين يكون احدهما حالا في الآخر [illegible]
الاشكال وهو ان الممكن اما ان يكون حالا في شيء او لا يكون والاول اما ان يكون [illegible]
الصورة [illegible]
اما ان يكون محلا [illegible] والموضوع والمحل [illegible]
وهو [illegible] العموم والخصوص [illegible] ان الموضوع اخص مطلقا من المحل [illegible] انه المحل
المستغني من الحال والمحل قد يكون [illegible]
من بعض الاعم مطلقا وكذا الحال والعرض [illegible] ان العرض هو الحال في الموضوع والحال قد يكون [illegible]
كالصورة [illegible] العرض وبين الموضوع والعرض [illegible] لان الموضوع هو المحل المتقوم [illegible]
[illegible] وتصدق العرض على المحل والحال [illegible]
وليس يصدق [illegible]
كل حال هو عرض [illegible] الصورة [illegible] ان الجوهر ايضا تصدق على المحل والحال [illegible]

[illegible]

وما [illegible] ان [illegible] والصورة [illegible]
[illegible] الشيء [illegible] المقصود [illegible]
[illegible]
[illegible] سائر [illegible]
[illegible] واحد [illegible]
[illegible] من المبادي [illegible] لوجود الحادث [illegible]
واحد [illegible] ان كان موجودا [illegible] ان كان معدوما [illegible]
[illegible]
[illegible] ان [illegible]
[illegible] من الحال [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] والصورة [illegible]

[illegible]

الجوهر والعرض بانه [illegible] وعلى ما انها من المعقولات الثانية ولم يرد به الذات [illegible] المشهور على
[illegible] الشيء من [illegible] بانه [illegible] على [illegible] لزم ان تكونا من المعقولات الثانية او ليس
[illegible] هو الجوهر [illegible] السواد مثلا [illegible] هو الوحدة والوجود
[illegible] بانه [illegible] بين عرضا [illegible] الوجود لا كونهما من المعقولات الثانية
[illegible] عن عوارض الوجود [illegible] ان الجوهر
[illegible] الجواهر [illegible] الانواع المندرجة تحت جنس [illegible] العرض
[illegible] يكون جواهر [illegible] الكلام [illegible] يكون [illegible] الجوهر [illegible] العرض
[illegible] كون العرض محمولا على الجوهر [illegible] الوجود [illegible] النوع [illegible]
[illegible] الجوهر بالعرض [illegible] الجوهر [illegible] العرض [illegible] لذلك الجوهر [illegible]
[illegible] ان المراد [illegible] ان الجوهر جنس [illegible] جنس [illegible] النوع [illegible] الجنس [illegible]
ما يصدق عليه [illegible] من المعقولات [illegible] لا يمكن ان يكون جنس من الاجناس [illegible] ما يصدق عليه
[illegible] بالقياس الى [illegible] الذي [illegible] ان يكون [illegible] على كون الجوهر
[illegible] ما يصدق عليه من الانواع والفصول [illegible] الجواهر [illegible]

[illegible]

صورة الانفكاك بين اجزاء الجسم المؤلف لا بد من رابط به يمتنع التفكك وذلك هو التاليف وليس [illegible]
[illegible] والالم [illegible] صورة الانفكاك عنهما بل بكل واحد منهما لكون وحده [illegible] منهما [illegible] الانفكاك
منهما [illegible] الجسم من الجواهر الفردة وهو تم [illegible] ان كان صورة
الانفكاك على [illegible] عرض واحد قائم بكل منهما [illegible]
كالثلثة مثلا لا تعدم بانعدام احد الاجزاء بل بانعدام الكل بانعدام المحل الذي هو جميع الاجزاء واللازم
[illegible] التاليف [illegible] الجزئين [illegible] ان التاليف الباقي بين الجزئين هو بعينه
التاليف القائم بالثلثة [illegible] وكذلك [illegible] العرض الواحد [illegible]
[illegible] كالوحدة [illegible] الواحدة والتثليث [illegible] الاضلاع الثلثة المحيطة [illegible]
[illegible] والقائم بمجموع الاجزاء [illegible] ان يكون العرض الواحد القائم بالمحل
[illegible] بالمحل [illegible] ان يكون العرض الواحد قائما بمجموع شيئين [illegible]
[illegible] انقسام المحل [illegible] انقسام الحال [illegible] انقسام المحل [illegible]
[illegible] الوضع اي [illegible] ان يحل في كل منهما [illegible]
[illegible] الانقسام [illegible] الوضع [illegible] الانقسام الى الجنس والفصل [illegible]

[illegible]

[illegible]

وعدمها لا يخالف هذه الاطراف امورا عارضة لا يتصور لها وجود وانعدام الا باعتبار الوسائط

انها اعتبارية حصلت من الاعتبارات المحضة بل من الاعتبارات التي في نفس الامر ومثل هذه الاعتبارات

يتصور منها الكون بعد ان لم يكن كالتي يحدث في الشخص بعد ان لم يكن الحق والموضوع من قبيل

التشخصات اي العرض يحتاج في تشخصه الى موضوعه لانه لا يمكن وجودها الا به ولو لم يكن محتاجا اليه لكان

مستغنيا عنه في تشخصه وهو يستلزم غناه في الوجود اذ لا يتشخص بوجوده اولا والتشخص متقوم

للوجود فلو استغنى العرض عن الموضوع في وجوده لزم استغناؤه في تشخصه ايضا فان قلت والمستغنى

عن المحل في الوجود والتشخص لا يكون محتاجا اليه فلا يكون عرضا بل جوهرا وهو خلاف الفرض

عنه في الوجود وله لا يكتفي في وجوده فان اريد ان العارض بوجوده من غير حاجة

الى الموضوع فذلك اول المسألة وان اريد انه يستفيد الوجود من الغير لا انه فذلك لا يضر

لان الاحتياج اعم من الاحتياج في التشخص لان التشخص متقوم بالوجود ثم في نفسه مطلقا

[illegible]

موجود في تشخصه ولا مانع فيه والا دار لان حلوله في العرض متوقف على تشخصه ولا التشخص

لا يكون حالا فيه ولا محلا له لان نسبته الى جميع افراد الماهية على السوية فكونه على تشخص دون النوع

دون غيره ترجيح بلا مرجح فتشخصه بمحل فان قيل يجوز ان يكون لامر خارج عن محل فلنا

ينقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع اخر الامر الى المحل ودفعا للدور والتسلسل ولعل

ان يقول لا نسلم لزوم الدور لانا نقول ان حلول العرض في محل الشيء قبل امور غير متناهية يكون كل

سابق علة معدة للتشخص اللاحق ومثل هذا ليس بباطل عند الحكماء فالاولى ان يقال

كون المحل علة لتشخص العرض اعم من ان يكون بلا واسطة او بواسطة ما ذكرته ونحن نقول

بانا لا نسلم ان تشخص العرض لو كان بما حل فيه لزم الدور وانما يلزم لو كان حلوله في العرض متوقفا على تشخصه

فلم لا يجوز ان يكون تشخص العرض ليس موقوفا على حلول ما حل فيه بل على ذاته كما ان حلول الصورة في

الهيولى موقوف على وجودها ووجودها موقوف على وجود الهيولى لا على حلولها فلا محذور ولذلك

والحاصل ان نسبة المتعين الى الكل على السواء فيجوز ان يكون له خاصة في هذا التعين فانه

شيئا اذا كان محتاجا واليه يعود الدليل لا يطرد في عرض يحصل بوجوده في تشخصه واذا ثبت

ان الموضوع من علل تشخصات العرض ثبت ان العرض لا ينتقل عن الموضوع لامتناع انتقال الشيء الى

الموضوع بحاله يكون محتاجا الى موضوع متشخص لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج

وما لا يكون كذلك لا يفيد وجودا مشخصا فاذا حصل العرض في موضوع لا يتشخص وجوده الا

في موضوع معين فلو انتقل الى غير الموضوع المعين وانتفى باستقلاله العرض انتفاء ضرورة

انتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج اليه اولا وهو كذلك لانه يجوز ان يكون موضوعات

متعددة كل واحد منها فانه يوجب تشخص العرض الواحد فاذا زال احدها بدل بالآخر

وحصل الآخر المعلول بسبب بقي تشخصه ولم ينعدم ولا يكون التشخص بهما ابتداء بل

كل واحد من المتعاقبين فانه يحتاج اليه مسلم توارد علل مستقلة على معلول واحد شخصي

فلعلها قد عرفت ان الدليل ايضا قائم على امتناع توارد علل على سبيل الاجتماع دون

التعاقب وايضا لو تم هذا الدليل لدل على ان الجسم لا يمكن عليه الانتقال من حيز الى حيز

لانا نقول الجسم محتاج الى الحيز والحيز المبهم لا وجود له في الخارج فلو كان حاليا في حيز معين

فهو لا يتشخص وجوده الا في حيز بعينه فلو انتقل عنه الى غيره لزم ذلك

الجسم لا انا لا نقول فان الجسم في الحيز اما اي حال من احوال الحيز لا في وجوده وتشخصه فلو انتقل الحيز المعين الى

مجردا المتعين لا في وجوده او تشخصه كما في العرض لا يعلم ان الجسم لا يحتاج في وجوده ولا

في تشخصه الى الحيز مع انه لا يتصور وجود المتشخص الا في حيز ما كان العرض لا يتصور وجود متشخص

الا في موضوع ما وما ذكرتم من ان الجسم محتاج في تحيزه الى الحيز فنقول بهذا الاحتمال قائم في العرض ايضا فانه

يجوز ان يكون امتناع انفكاك العرض عن الموضوع لا لاحتياجه اليه في حقيقته التي هي من لوازم ماهيته

من اللوازم لا في وجوده وتشخصه فما ذكرتموه من الدليل على ان الموضوع متشخص للعرض فانتم

قائلون بعينه ان الحيز متشخص للجسم وما يرد عليه يرد على الفرق المذكور بحكم ويمكن الجواب اما عن

النقض بما يقال ان الموضوع المعين متشخص للعرض ولا يمكن ان يدعى ان الحيز المعين متشخص للجسم

لانا انما قلنا ان الجسم متشخص قد تعاقب في مكانه الى اخر مع انه ذلك الموجود المتشخص فلا يكون

الجسم متشخص فلا يكون الجسم المتشخص محتاجا الى وجوده ولا في تشخصه الى مكان معين وهو ما ذكرتم

في الجسم فان دليله منقوض باعتبار الجسم بمادته واما عن المنع فبان المراد بالتشخص

مكتنفة بالتشخص او امور متعلقة بها فصل فيها الذهن صوره كونه مطابقة

للتشخص فيه النوع الى الفصل نسبة تشخصا ومع ذلك لا يحتمل التشخص ولا شك ان الصورة

الجزئية انما هي من امر متشخص حرى ولا يمكن ان يحصل تلك الصورة الجزئية من جزئي آخر والتي

ذكر الجزئي الذي يحصل منه التشخص اي التشخص واتي باسناده التشخص الى الجسم الذي ان قيل

هل يمكن ان يقوم العرض بالعرض ام لا فالمتكلمون على انه يمتنع والحكماء على انه جائز وواقع واختار الثاني

مذهب الحكماء فقال وقد جوز الكل في المحل بتوسط كالسرعة والبطوء فان الحركة وتوسطها

كان في الجسم وكالخشونة والملاسة فانهما عرضان من مقولة الكيف حالان في السطح الحال

في الجسم وكالاستقامة والاستدارة والانحناء فانها اعراض قائمة بالمقادير الحالة بالجسم وكالنقطة

فانها عرض قائم بالخط وكالخط فانه عرض قائم بالسطح وذلك السطح هو الخط والخط في السطح

لا الجسم واجاب المتكلمون بان مثل النقطة والخط عدمي ولو سلم فمن الجواهر لا الاعراض ومثل

الخشونة والملاسة والاستقامة والاستدارة والانحناء على تقدير كونه وجودية فالكل قائم بالجسم

والبطوء ليسا عرضين زائدين على الحركة فانهما ليسا الا حركة او عدم حركة فالمسكنات تحلل الحركة

بين سرعة وبطئه ولو سلم ان البطوء ليس تخلل السكنات فتفاوت الحركات انواع مختلفة والسرعة

والبطوء عائدان الى العارضة دون الموصوفات او هما من الاعتبارات اللاحقة للحركة بحسب الاضافة

الى حركة اخرى بقطع المسافة المعينة في زمان اقل او اكثر ولهذا اختلف باختلاف الاضافة

فيكون السريعة بطيئة بالنسبة الى الاسرع وبالجملة فليس هناك عرض هو الحركة وآخر هو السرعة

والبطوء واستدلوا على امتناعه بوجهين الاول ان معنى قيام العرض بالمحل انه تابع له في التحيز

فالمقوم به العرض يجب ان يكون متحيزا بالذات ليصح كون الشيء تابعا له في التحيز والمتحيز بالذات

ليس الا الجواهر الثاني انه لو قام عرض بعرض فلا بد من الانتهاء الى الجوهر ضرورة امتناع التسلسل فالاعراض

ضرورة امتناع قيام العرض بنفسه فقيام بعض الاعراض بالبعض ليس اولى من قيام الكل

بذلك الجوهر بل هذا اولى لان القائم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما للحال ولان الكل في حيز

ذلك الجوهر تبعا له وهو معنى القيام واعترض على هذا الوجه بانا لا نسلم ان معنى قيام الشيء بالشيء

في التحيز بل معناه اختصاص احد الشيئين بالآخر بحيث يكون الاول ناعتا والآخر منعوتا وان

لم يكن هناك اختصاص معلوم تحلل كاختصاص الشيء بالجسم لا الجسم بالمكان وبحمله على ان

الاول ان الحيز صفة للجوهر قائم به وليس الحيز متحيزا بالعرض والا لزم ان التسلسل فلنا

ما يحاذي منه جهة الفوق غير ما يحاذي منه جهة التحت وكذا ما يحاذي منه جهة اليمين غير ما يحاذي منه جهة اليسار
وكذا ما يحاذي منه قدامه غير ما يحاذي منه خلفه فيكون منقسما بالضرورة لا يقال لم لا يجوز ان يكون مسمى الجهات الست
لانا نقول ما يحاذي منه هذه الجهات الست هي اطرافه الخارجة منه فانها تتعدد في اطرافه الخارجة
لا في ذاته فلا يلزم الانقسام لانا نقول هذه الاطراف ان كانت داخلة في ذاته كان الانقسام لازما
والا فما حل فيه الطرف الفوقاني غير ما حل فيه الطرف التحتاني والا لكان الاشارة الى احد الطرفين عين الاشارة
الى الاخر وهو باطل بالضرورة فلا بد ان يتميز في ذاته شيء عن شيء فيكون منقسما ولو تم هذا الدليل
كما انه يدل على استحالة الجزء الذي لا يتجزى يدل على استحالة الخط والسطح الجوهريين واذا استحال وجودهما
امتنع ان يتركب منهما الاجسام الموجودة في الخارج ولا يدل على استحالة النقطة والخط والسطح العرضية
فانها غير متحيزة بالذات وغير قابلة للمكان والبديهة تحكم باختلاف الجهات والاطراف فيما هو
متحيز بالذات وقابل للمكان وثانيا من الطريقين ما يدل على استحالة تركب الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى وله
وجوه كثيرة منها ما ذكره المص بقوله يحجب المتوسط بين الجزئين عن التلاقي
الملاقاة فلا بد ان يحجب الوسط الطرفين عن التماس والا لزم ان يكون كل واحد حالا في الاخر
والتداخل والاول يقتضي زيادة في الحجم واذا حجب الوسط الطرفين عن التماس لزم انقسام
الوسط لان ما يلاقي منه احد الطرفين غير ما يلاقي منه الطرف الاخر فيلزم الانقسام في الوسط
وهو خلاف المفروض وحركة الموضوع على طرف المركب من جزئين او من ثلاثة اجزاء
اذا كانت اوضاع او اشياء وضعا على كل من طرفيه جزء على التبادل وفرضنا حركة كل منهما
على الاخر بحركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء فلا بد ان يتلاقيا ولا يمكن ان يكون ذلك
التلاقي بان يكون احد الجزئين باسره على الطرف والاخر باسره على الوسط والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد
ان يكون شيء من الوسط مشغولا باحدهما وشيء اخر منه مشغولا بالاخر فيلزم انقسام الوسط هذا ان كانت
تلك الاجزاء غير منقسمة في الحجم ويجب ان يكون بعض من كل من الجزئين على الوسط وبعض اخر منه على
بعض من الطرف فيلزم انقسام الاجزاء الثلاثة باسرها مع كونها غير منقسمة هذا خلف هذا المحال
لم يلزم من وجود الجزء الذي لا يتجزى وحده بل من مجموع ما فرض معه من تركب الشيء من اجزاء وتحرك
جزئين على السواء فيلزم منه استحالة المجموع دون استحالة الجزء لانا نقول قد ذكر فيما سبق ان ادا
استحالة المجموع فلا بد ان يكون بعض اجزائه محالا لا يمكن ان يكون اجتماع بعضها مع بعض محالا وليس الاجتماع
مما يمكن بتقدير محالا مطلقا وليس شيء من اجزائه سوى الجزء محالا في نفسه فتعين استحالته واما على التبادل
يعني لو فرضنا مركبا من اجزاء شفع اربعة كانت او ستة او غير ذلك ووضعنا على كل من طرفيه
جزء على التبادل وفرضنا تحرك كل منهما متوجها الى الاخر بحركة على السواء في السرعة والبطء والابتداء
فلا بد ان يتحاذيا بالضرورة وموضع المحاذاة لا بد ان يكون بين الجزئين المتوسطين اذ لا يمكن
ان يتحاذيا بان يكونا معا على احد الوسطين والا لم يتساويا في الحركة بل لا بد ان يتحاذيا على الملتقى
الوسطين بان يكون بعض من كل منهما على بعض من احد الوسطين وبعضه الاخر على بعض من
الوسط الاخر فيلزم انقسام الجزئين المتحركين مع انقسام الوسطين ومنها ما شهد الحس بكذبه من
التفكك لما اقام المجموع على نفي الجزء الذي لا يتجزى ادلة انشر الزم بها اصحاب هذا المذهب
ما يشهد الحس بكذبه وهو ما يرونه من تفكك اجزاء الرحى فانا اذا فرضنا خطا خارجا من مركز الرحى
الى الطوق العظيم فهذا الخط يكون مركبا من اجزاء لا تتجزى فاذا تحرك الجزء الابعد من هذا الخط
وهو الذي على الطوق جزءا واحدا فلا بد ان الجزء الذي يلي الابعد ان تحرك اقل من جزء كان الجزء

بوجوده المحس انا تم ذلك لو كان ولا شك انه يستلزم المحس او لا ... الجوهر من جهة ...
يحس بالحس ... وهو ... الجوهر ...
بالجوهر يكون ... كل ... ما ... لا ... الآن او ...
... التي ... الاشياء ... بالجوهر ... الا
الا لا يوجب ... الكل ... لجواز ان يكون الاختصاص ... الاعراض ...
عرض نعم العرض للجوهر الفرد ... الاشارة الحسية ...
بالاستقلال احترز به عن السطح فانها موجودة ... ان ... الجسم الطبيعي ... الجوهر القابل
للابعاد الثلاثة واراد وا بالابعاد الثلاثة خطوطا ... على زوايا قوائم وارادوا بالقبول الامكان
اي يمكن ان يفرض فيه خطوط كذلك وانما اعتبروا الامكان دون الوجود لان تلك الابعاد ربما لم تكن
موجودة فيه كما في الكرة والاسطوانة والمخروط المستديرين وان كانت موجودة فيه كما في المكعب
فلا تكون الجسمية باعتبارها ... الجسم الطبيعي بعضها او كلها
وزيد في المشهور قيد الفرض حتى قيل هو جوهر يمكن ان يفرض فيه الابعاد الثلاثة ولعله قصد به
وجوه قيد الامكان بل يحقق لا ... ما قصد الجماعة في الكلام المجرد لان فرض الابعاد
الثلاثة فيها يمكن ... مع العرض ... الابعاد يكونها على الوجه المذكور ... ان
... الجسم ... الابعاد على هذا الوجه وان كان ... الابعاد ... لا على هذا الوجه ...
عن السطح على ... عن ... الجوهر كان الجسم الطبيعي ... الجهات الثلاث ...
... الجسم الطبيعي ... وهو الذي لم يتألف من اجسام او تركب وهو الذي تألف من اجسام
مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير ... الجسم المفرد قابل للانقسام ... اما ان يكون جميع الانقسامات
الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا وعلى الاول يكون فيه اجزاء بالفعل ... ولا يكون شيء من تلك الاجزاء
قابلا للانقسام والا لم يكن جميع الانقسامات حاصلة بالفعل بل اجزاء لا تتجزى ... وهو مذهب
جمهور المتكلمين ... وهو مذهب النظام وعلى الثاني اما ان لا يكون شيء من الانقسامات
حاصلا بالفعل او يكون بعضها حاصلا دون بعض وعلى الاول لا يكون فيه جزء بالفعل اصلا والاول ان ...
... الانقسامات حاصلا بالفعل ... ولا شك ... مع ذلك ... الانقسام ...
وهو مذهب جمهور الحكماء واما ... وهو مذهب محمد الشهرستاني صاحب الملل والنحل وعلى الثاني
اعني ان يكون بعض الانقسامات حاصلة بالفعل دون بعض يكون فيه اجزاء بالفعل ...
يكون شيء من تلك الاجزاء ... الانقسام في الجهات الثلاث والامكان ... فيكون المركب
منها مركبا ... والكلام في الجسم المؤلف ... الاجزاء ... الانقسام في جهة واحدة فقط
كخطوط جوهرية ... او في جهتين فقط كسطوح جوهرية ...
فقط او ... او من احدهما مع ما لا يتجزى اصلا فهذه احتمالات ...
واختار المص مذهب الحكماء واذا ابطل الجزء الذي لا يتجزى واستحال وجوده مطلقا بطل
مذهب جمهور المتكلمين ومذهب النظام ... ومذهب محمد الشهرستاني ... بالاجزاء
الى الجزء الذي لا يتجزى وجميع تلك الاحتمالات ... لان ما يدل على امتناع تركب الجسم
مما لا يتجزى اصلا يدل على امتناع تركبه ... في جهة واحدة فقط او جهتين فقط وما يدل
على استحالة وجود الجزء الذي لا يتجزى مطلقا يدل على استحالة وجود الخط والسطح الجوهريين
فتعين اثبات المذهب الذي اختاره ... الجزء الذي لا يتجزى ...
ان ... احدهما ما يدل على استحالة وجوده مطلقا وهو ان ... بالذات ...

متساويان لان كل جزء ايضا [illegible] مساو فعلى هذا الكلام على الجزء الثالث والرابع وهكذا الى الجزء الذي
يلي المركز فان تحرك شيء منها اقل من جزء لزم انقسامه وان تحرك كل واحد منها جزءا واحدا لزم ان يكون
مساواة الجزء الذي يلي المركز وحركته مساوية لمسافة الجزء الذي على الطوق العظيم وحركته وهو باطل بالضرورة
وان سكن الجزء الذي يلي الابعد حين تحرك الابعد جزءا لزم انفصاله عنه وكذا الحال في سائر الاجزاء فيلزم
تفكك اجزاء الرحى على مثال دوائر محيطة بعضها ببعض يظهر ذلك باخراج الخطوط المتلاصقة من مركز
الرحى الى الطوق العظيم في جميع الجهات وهذا مردود مع ان الحس يكذبه قالوا ان الرحى تتفكك
على مثال دوائر كما ذكرتم لكن [illegible] على [illegible] يلصق بعضها ببعض [illegible] لكل [illegible]
الارمه التي يمنع منها التفكك وسكون المتحرك وعلى ما فهم سكون المتحرك فانا اذا فرضنا [illegible] فرسا
سار حركة من اول النهار الى منتصفه [illegible] ولا شك ان الشمس قد سارت في هذه المدة
ربعا من الدور فعند حركة الشمس وقطعها [illegible] واحدا [illegible] اما ان يتحرك الفرس جزءا او
اقل او يسكن والاول يوجب ان يكون حركة الفرس مساوية لحركة الشمس مع ان المسافة التي
قطعتها [illegible] ربع الدور زائد على [illegible] بالالف الوف والثاني يوجب انقسام الجزء والثالث
يوجب سكون المتحرك وهذا مردود مع ان الحس يكذبه ودعوى عدم الاحساس بالسكنات لتفارقها
[illegible] مكابرة صريحة لان سكنات [illegible] على حركات [illegible]
[illegible] ان يرى ساكنا [illegible] من ان [illegible] ساكن [illegible]
الدائرة [illegible] الدائرة [illegible]
يكون [illegible] الدائرة [illegible]
فيكون ظاهر المحيط كباطنها وباطنها كظاهر المحاط بها [illegible]
فيكون ظاهر المحيط كباطن المحاط بها ثم هكذا الحال في الدوائر [illegible]
دوائر تساوي سطح الفلك الاعظم [illegible] الدائرة العظيمة [illegible]
اولا مع كونها صغيرة جدا [illegible]
الجواب التي لم [illegible] الدائرة [illegible]
شكل مضرس [illegible] الاحساس ان يكون [illegible]
به [illegible] ادراكه [illegible] عدم ادراكه الا
على عدمه كما في الذرات المبثوثة في الجو والاصوات الخفية جدا فاذا كان التضرس [illegible] الدائرة
متجاورة [illegible] الذي هو شرط الاحساس لم يحس [illegible] على عدمه وليس شيء [illegible]
التضرس ان كان اصغر من الجزء لزم انقسام الجزء وان كان مساويا له او اكبر [illegible]
ما هو مساو له او اكبر والسطح عرض [illegible] لما اقام الحجة على بطلان الجزء الذي
لا يتجزى وبين مذهب القائلين به من [illegible] ان [illegible] الاولى ان
السطح موجود [illegible] الدليل على وجود [illegible]
[illegible] انقسام السطح لان [illegible] ان يكون
منقسما [illegible]
اذا كان حلوله [illegible] السطح في المحل المنقسم من حيث [illegible]
من حيث هو منقسم والحركة لا وجود لها في الحال [illegible] عن الحجة الثانية [illegible]
الحركة لها وجود في الحال [illegible] لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل

من الحركة معدومان فان الماضي قد انعدم والمستقبل لم يوجد بعد وقوله لابد من ان يكون الحركة الموجودة في الحال منقسمة
او غير منقسمة والاول باطل [illegible] بالوجود [illegible] الحركة التي فرضناها موجودة في
الحال موجود [illegible] يكون الموجود احد جزئيها فقط [illegible] ان يكون [illegible] الحركة
في الحال غير منقسمة والاول انقسام الحركة [illegible]
الحركة في الحال [illegible] غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى [illegible] والجواب ان الحركة لا وجود لها في الحال [illegible]
من [illegible] في الحال [illegible] مطلقا [illegible] لان الماضي والمستقبل من الحركة معدومان [illegible] معدومان مطلقا فان
الماضي من الحركة موجود في الماضي من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والمستقبل من الزمان وكذا المستقبل
من الحركة موجود في المستقبل من الزمان وان لم يكن موجودا في الحال والماضي من الزمان [illegible]
جواب عن الحجة الثالثة [illegible] الآن [illegible] الزمان موجود لان الزمان موجود [illegible] يكن الآن
موجودا لم يكن للزمان وجود اصلا لان الماضي والمستقبل من الزمان معدومان فان الماضي [illegible]
والمستقبل لم يوجد بعد [illegible] غير منقسم [illegible] الموجود لان [illegible] الزمان لا يجتمع
في الوجود فلم يكن [illegible] موجودا [illegible] موجودا [illegible] الآن موجودا غير منقسم [illegible]
[illegible] غير منقسم [illegible] الآن [illegible]
[illegible] الزمان مطلقا [illegible] لان الماضي والمستقبل معدومان [illegible] الماضي والمستقبل
معدومان في الحال ولا يلزم من [illegible] مطلقا [illegible] ان وجد الزمان الماضي [illegible]
[illegible] الماضي او في [illegible] والاستقبال [illegible] وكذا الاول والالزم ان يكون الزمان [illegible]
[illegible] الماضي من الزمان موجودا اصلا وكذا المستقبل [illegible]
[illegible] ان الحال [illegible] موجودا اصلا [illegible] ان لم يوجد [illegible] لم يكن موجودا [illegible]
واما الزمان فهو موجود [illegible] وان لم يكن [illegible] من الازمنة كان المكان موجود [illegible] وان لم يكن في شيء
من الامكنة [illegible] لم يوجد في شيء من الامكنة لم يكن موجودا اصلا [illegible]
هكذا لو لم يوجد الحركة في الحال لم توجد اصلا لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا [illegible] لا وجود للحركة
فيما هو حال [illegible] من الازمنة [illegible] لو لم يكن في الحال موجودا لم يكن الزمان موجودا اصلا
لان الماضي كان حالا والمستقبل سيصير حالا [illegible] هو حال [illegible]
الجواب ان المذكوران [illegible] الحركة [illegible] التوسط موجودة في الآن [illegible]
على [illegible] موجودة في كل حد [illegible]
[illegible] الحركة الموجودة في الخارج [illegible]
منطبق على المسافة [illegible] اجزاء [illegible] على هذا [illegible]
الحركة [illegible] لم يكن موجودة [illegible] الحركة على ثبوت الجزء الذي لا يتجزى [illegible]
انه لا يدل على ثبوته بل [illegible] على امتناعه وذلك لانه لو ثبت الجزء الذي لا يتجزى [illegible] الحركة
والمسافة [illegible] من اجزاء المسافة [illegible] منفصل بالاول [illegible]
[illegible] الجزء الاول [illegible] في الجزء [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] الاول [illegible] اصلا [illegible]
[illegible] حصوله في الجزء [illegible]
[illegible] الاول [illegible]
[illegible] في المكان [illegible] الاول

وبرهنا ايضا فيما سبق ان الآن علم يلزم من تركب الحركة مما لا يتجزى ان لا تكون موجودة اصلا وان يكون عدم
تناهي الاجزاء التي لا تتجزى في الجسم مع النظام وهو لكن قد يلزم بالجزء الذي لا يتجزى وتركب الجسم منه الا انه لم
من حيث لا يدري ما يه وقف على انه تناهي الاجزاء ولم يقدر على رد ما يتعلق بلزوم بطلان حكم الحس
كمسألة الرحى ونحوها اضطر الى الحكم بان كل جسم فهو قابل للانقسام الى غير النهاية وما كان من مذهبه حصول الانقسام
من لوازم قبول الانقسام حقق ان جميع الانقسامات التي لا نهاية لها حاصلة في الجسم بالفعل فصرح بان في الجسم اجزاء
غير متناهية موجودة بالفعل فهذا هو القول بالجزء الذي لا يتجزى لا انه ادعى ان كل انقسام ممكن في الجسم حاصل
بالفعل فلا يكون من الانقسامات ما ليس حاصلا في الجسم امتنع حصوله فيه فتكون اجزاؤه غير قابلة للانقسام فقد وقع
فيما كان هاربا عنه [illegible] ثم ان المذكور في كتب المعتزلة ان الجسم عند النظام مركب
من اللون والطعم والرائحة ونحو ذلك من الاعراض فكأنه لم يثبت الا هذه عنده جواهر لا اعراض فان مثل
الالوان والاضواء والالام واللذات [illegible] وذلك اعراض لا وجود لها في حيز الجسم وفاقا واما
الالوان والاضواء والطعوم والروائح والاصوات والكيفيات الملموسة من الحرارة والبرودة ونحوها فعند
النظام جواهر بل اجسام حيث صرح بان كلا منها جسم لطيف مركب من جواهر مجتمعة ثم ان تلك الاجسام
اللطيفة اذا اجتمعت وتداخلت صارت الجسم الكثيف [illegible] مع ما تقدم من [illegible] الحر الشقي
لوجود المؤلف مما لا يتناهى [illegible] اجتماع [illegible] اجزاء [illegible] المركب منها طولا وعرضا
وعمقا [illegible] المتناهي استدادا [illegible] فبالضرورة يكون حجمه متناهي الاجزاء
ونستغني بقوله كل جسم مؤلف من اجزاء لا تتناهى بالفعل فان قيل مذهب النظام ان الجوهر الفرد
يسع وجوده مع الانفراد وانما يكون في ضمن الجسم وكل جسم فمن جواهر غير متناهية فلا يتم الكلام في
عامة اجزاء الجسم اولا [illegible] ان النظام يجوز تداخل الجواهر بعضها في بعض
فله ان يقول لا يعظم المركب من الاجزاء التي فرضتموها طولا وعرضا وعمقا لتداخل تلك الاجزاء بعضها في
بعض فلا يحصل [illegible] فان قيل لا يحتمل القول بتداخل جميع اجزاء الجسم والا لم يكن حجم الجسم على حجم جزء
واحد فلا بد ان يبقى اجزاء غير متداخلة فيعود الكلام في تلك الاجزاء فلنا لا يكون كل واحد من تلك
الاجزاء اجزاء متداخلة مؤلف من اجزاء لا يتناهى متداخلة وكذا [illegible] بالاجزاء الغير
المتناهية [illegible] لا يكون حجم [illegible] الا متناهيا كذا [illegible] ان تكون تلك الاجزاء الغير
المتناهية [illegible] يكون الجسم مشتملا عليها بالفعل والاجزاء المتداخلة [illegible] من هذا الفعل فلا يفيد علم
تناهيها وهو [illegible] التي [illegible] او اشتمالها على تناهي اجزاء كل جسم فلما بعد الجسم الحجم متناهيا
متناهي الاجزاء لما عرفت ما هو الحجم الذي وقع فيه حجم مساو لتناهي الابعاد واجزاء غير متناهية على زعمه
ولا شك في ان نسبة ازدياد الاجزاء بازدياد الحجم فيكون نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء الى الاجزاء
لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ونسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة متناه الى غير متناه فيكون نسبة المتناهي
الى المتناهي نسبة المتناهي الى غير المتناهي هذا خلف فلا يكون شيء من الاجسام مؤلفا من اجزاء غير متناهية
ولقائل ان يقول ان ازدياد الحجم يجب ازدياد ما والنظم والتأليف لا يستلزم كما ان يكون نسبة المؤلف
الى المؤلف كنسبة الاجزاء الى الاجزاء اذ من الجائز ان يكون الازدياد في الاجزاء مع كون النسبتين
مختلفتين بان يكون في الجسمين من الالف الى واحد التي بين الاجزاء [illegible] لا [illegible]
الاجزاء لان نسبتها عددية [illegible] تلك الاجزاء [illegible] ونسبة [illegible]
موجبا لحجم المؤلف منها وجب ان يكون لها مقادير في انفسها والا لم يحصل حجم
للمجموع واذا كان لها مقادير في انفسها كانت متناهية او لا تفاوت لزم انقسام بعضها واذا

كانت مساوية وكان انقسامها هو الموجب لازدياد الحجم والمقدار كانت نسبة المؤلف منها الى المؤلف منها
[illegible] والاول الى الاخر الآن بالضرورة وما قررنا اندفع ما قيل من ان تلك الاجزاء لا توصف بالتساوي
والتفاوت لانهما من خواص المقادير ولا مقدار لتلك الاجزاء واتصافها بالتساوي والمساواة [illegible]
لحوق السريع البطيء لان السريع اذا قطع جزءا قطع البطيء ايضا جزءا او لا فعلى الثاني يلزم سكونه
امس والاكثر ان هذا الوجه لا يختص بابطال قول النظام بل هو جار في القول بالاجزاء المتناهية
ايضا الا انهم يلتزمون في ذلك سكون البطيء لانهم يلتزمون تخلل السكنات فالاولى ان يحمل
[illegible] ما ذكره بقوله ويلزمهم سكون المتحرك
عدم لحوق السريع البطيء مع قوله وان لا يقطع المسافة المتناهية في زمان متناه وجها واحدا كما هو الواقع
الواقع وكان الفصل اشارة الى ذلك حيث لم يفصل بينهما بقوله ويلزمه كما فصل بين البعض بوجوه
وعدم لحوق السريع وتقريره ان المسافة المتناهية المقدار لو كانت مركبة من اجزاء غير متناهية موجودة فيها
بالفعل لامتنع قطعها في زمان متناه اذ لا يمكن قطعها الا بعد قطع نصفها ولا قطع نصفها الا بعد قطع نصف
نصفها وهكذا الى لا نهاية فامتنع قطعها الا في زمان غير متناه ولم يلحق السريع البطيء اذا توسط بينهما
مسافة فلسفة فان تلك المسافة مركبة من اجزاء غير متناهية لا يمكن للسريع قطعها في زمان متناه فلا يلحق البطيء
قطعا والضرورة تقضي ببطلان الطفرة يحكى ان الخلاف لما اورد هذا الالزام على النظام التجأ الى
القول بالطفرة فقال ان المتحرك قد يقطع المسافة بان يحاذي بعض اجزائها دون بعض ولما عبر
منتسبو الى زمان الدهر بسبب بطلانها اجاب بانها لسبب ما بعد عن الزمكن مع القول بسلكها في
وفقد الى مجموعه ومن الشواهد الشبيهة ببطلان الطفرة انا نمد الخط ليحصل خطا اسود من غير ان يبقى
منها خلا اجزاء بيض وليس ذلك لفرط اختلاط الاجزاء السود والبيض بحيث لا يمتاز عند الحس لان
الاجزاء المحسوسة اقل من المطفورة عليها بكثير بل لانه لا اجزاء لها لكونها غير متناهية فيمتنع ان يتبع
الاحساس بالسود ولا حاجة الى هذه المكابرة بل يكفيه ان يقول كما ان المسافة المتناهية مركبة
من اجزاء موجودة غير متناهية كذلك الزمان المتناهي مشتمل على اجزاء غير متناهية فيتقابل اجزاء
المسافة والزمان معا فيمكن قطعها فيه وهذا كما ان الماء والمعية يحتمل عند الفلاسفة الانقسام
الى غير النهاية ولا يمتنع قطعها في زمان متناه مع ان قطعها يتوقف على قطع نصفها ونصف نصفها
وهلم جرا الى ما لا يتناهى وذلك لان كلا من المسافة والزمان المتناهيين قابل للانقسام الى
غير النهاية فان قيل له انما يتخلص بانا لا نقول بتناهي الاجزاء في كل امتداد من امتدادات الجسم
وهما بين كل طرفين من اطرافه فانه يجوز ان يكون جميع اجزاء الجسم غير متناهية ويكون كل امتداد من
ذلك الجسم يكون اجزاؤه متناهية فلا يتم ان القول بالاجزاء الغير المتناهية انما الضرورة
قبول الجسم للانقسامات الغير المتناهية ولا شك ان الجسم يحتمل في كل امتداد من عرضه وطوله والعمق ذلك
ومع الجواب النظام عن بد بمان النسب حيث قال ثم ان نسبة الحجم الى الحجم نسبة الاجزاء
الى الاجزاء وانما يكون ذلك لو لم يتداخل بعض الاجزاء في بعض بان الضرورة تقضي ببطلانه
فان حاصله ان الكل ليس باعظم من الجزء واذا ثبت امتناع تركب الجسم مما لا يتجزى اصلا
وثاني حكمه ثبت ان الجسم الموجود متصل في نفسه لا منفصل فيه ولما امتنع وجود الجزء الذي
لا يتجزى وجب ان يكون الجسم الموجود قابلا لانقسامات غير متناهية ثم انه لا ينتهي الى الانقسام
الى حد تقف عنده ولا يصل الانقسام بعده كما زعمه الشهرستاني والا لزم وجود الجزء الا بمعنى ان
تلك الانقسامات التي لا تتناهى يمكن ان توجد بالفعل اما في الخارج او في الذهن منفصلة
فانه ممتنع عندهم لانها لو خرجت الى الفعل ثم ركبت تلك الاقسام التي لا تتناهى لزم ان يوجد
منها جسم غير متناهي المقدار مع انه كان مساويا لذلك الجسم المتناهي المقدار الذي قسم اليها

ودلك على ما مر على ما قال المتكلمون ان معدومات اسد في عدم تناهيه مع ان وجود ما لا نهاية في الخارج
في مطلق عندهم فليس معناه عندهم الا ان مراتب العدد لا تصل الى حد لا يمكن ان يتجاوزه بل كل مرتبة يصل
اليها من مراتب العدد يمكن وصوله الى مرتبة اخرى فوقها كما في لا تناهي الاعداد فانها لا تصل الى حد الا ويمكن
الزيادة عليه وحذف ما اختاره المتن من مذهب الحكماء وهو ان الجسم متصل في نفسه قابل للقسمة
الى لا نهاية ثم ان القسمة اما ان توجب انفصالا في الخارج او لا فالاولى هي القسمة الانفكاكية
المسماة بالكسر والقطع والفرق بينهما ان القطع يحتاج الى آلة نفاذة ينفصل بالنفوذ فيه والكسر
لا يحتاج اليها والثانية اعني التي لا توجب انفصالا في الخارج هي المسماة بالقسمة الوهمية المقابلة
للقسمة الخارجة وربما تسمى انفصالية وهمية وربما يفرق بينهما بان الوهمية ما هو بفرض العقل
كليا والوهمية ما هو بحسب التوهم جزئيا والوهمية المقابلة للخارجية اما ان يكون بمجرد الفرض
من غير سبب حامل عليه او يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين اي مستقرين في محلهما
لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق او غير قارين اي غير مستقرين في محلهما
بل بالاضافة الى غيره كمماستين ومحاذاتين وتوهم بعضهم ان القسمة الواقعة بسبب اختلاف
عرضين من القسمة الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج لان محل السواد يجب ان يكون مغايرا
لمحل البياض في الخارج وكذا ما يماس او ما يحاذي من جسم … ما يماس او ما يحاذي
منه … انها لا توجب انفصالا في الخارج لان الجسم اذا كان متصلا واحدا في نفسه ثم
وقع ضوء على بعضه … بالضرورة انه لا يصير بذلك جسمين منفصلين
احدهما عن الاخر في الخارج … تلك الاعراض عاد الى الحالة الاولى فصار متصلا
واحدا ولو كان كذلك لكان السماء … في الخارج بحسب محاذاة الكواكب
… واحدة في الخارج … وما ذكره من المجاورة
… العقل لا بحسب الخارج … ما ذكره من الادلة لا تدل على ان
كل جسم … قابل للقسمة الانفكاكية بل انما يدل على انه قابل للقسمة الوهمية والا لكان … الاخرى
… ان كل جسم كما هو قابل للقسمة الوهمية كذلك قابل للقسمة الانفكاكية
… والقسمة … الوهمية … ما هو بمجرد فرض العقل كليا او بمجرد
توهم الوهم جزئيا او بمجرد حامل بسبب اختلاف عرضين قارين او غير قارين تحدث
في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد منهما طباع المجموع وطباع الجزء الخارجي
الموافق له في الماهية … على الجزئين المتصلين الموهومين … واحد ما …
على الجزئين المنفصلين … الجزء الخارجي الموافق له في الماهية من
الانفكاك الواقع … قبول القسمة الوهمية … الانفكاكية فبطل
مذهب ديمقراطيس واتباعه وهو ان مبادي الاجسام البسيطة اجسام صغار صلبة متجزئة
في الوهم بحسب الجهات الثلث غير قابلة للتجزية بحسب الخارج واتصال الجسم البسيط عبارة عن
اجتماع تلك الاجزاء واتصاله … وكل جزء منها متصل … غير قابل للانفصال
الفكي بل للانفصال الوهمي والجسم الذي … الانفصال الفكي …
بحسب الحس ولما كان … ان محال يمكن ان لا يكون على الجزئين المتصلين ما يكون على
الجزئين المنفصلين من الانفكاك … المتصلين اجاب بقوله وامتناع
الانفكاك لعارض لا ينافي الامتناع الثاني … ان ذلك المانع لا يكون لازما لماهية الجزئين المتصلين
الموهومين في الجزء المقسوم … لو وجدت فيه … كانا

متساوية في الماهية وكان كل واحد منها قابلا للانفصال الفكي الحاصل منها مع وجود المانع …
… ولم يكن المانع … فلا شك ان امتناع الانفكاك لعارض حادث
لا يمنع الامتناع الذاتي الثاني للقبول الذاتي الذي هو مقصود … هذا الدليل … على
تساوي تلك الاجسام في الماهية وهو تم وانه بنى على تسليم الخصم … الحكمة
واما قوله … عدم انحصار النوع في الشخص … لم ينحصر نوعه
الجزء الخارجي الموافق في الماهية وتم الدليل … الخارجي الموافق …
مانع من ذلك القبول … شرطه فلا يكون الجزء الواحد قابلا للانفصال …
الموصوف … الوجود المانع او فقدان الشرط … المانع لا يكون لازما
والامتناع لعارض لا يمنع القبول الذاتي فقد ثبت ان الجسم شيء واحد اي متصل ليس فيه مفاصل
… عند الحس … الانقسام الوهمي والانفكاكي ايضا …
افلاطون ومن تابعه الى ان ذلك الجوهر المتصل قائم بذاته … وهو الجسم المطلق
هو عندهم جوهر بسيط لا تركيب فيه بحسب الخارج اصلا … الانفصال والاتصال …
مع … من حيث جوهره … ومن حيث قبوله للصور النوعية
الى الانواع الجسم الاقسام … هذا المذهب … ارسطو ومن تابعه
الى ان ذلك الجوهر المتصل … بالهيولى … على ذلك بعدة
… واورد الاشكالات
… الانفصال العدم وحدث …
جوهران … المنفصل الاول … المنفصلين
… الجسم …
وايجاد الجسمين الاخرين من كتم العدم والضرورة … واجاب … بقوله ولا نسلم
وذلك اي انتفاء الجسم … ثبوت مادة سوى الجسم لاستحالة … وجود …
اي لو انتفى ذلك ثبوت مادة سوى الجسم لزم … او وجود مواد لا تتناهى لان الجسم المتصل الواحد
اذا انفصل الى جسمين … ان يكون
الواحد بالشخص … واحد … ان كان مادة كل منهما مادة بعد الانفصال
لزم … لان كل حادث عندهم مسبوق بالمادة ويكون تلك المادة ايضا …
محتاجا الى مادة ثالثة وهكذا … ايضا … مادة
الجسم المنفصل بانعدام جوهره … وحدثت مادتان للجسمين المنفصلين …
جوهرية المنفصلين … الجسم بالمرة …
لجسمين اخرين … وجود …
… وان كانت موجودة قبل الانفصال لزم اشتمال الجسم على اجزاء موجودة بالفعل
بل على مواد موجودة بالفعل لا تتناهى …
تلك المواد غير متناهية بالفعل ولو كانت متناهية … الانقسام …
مرتبتها … ان المادة … عند الاتصال … عند الانفصال ليس واحدا ولا
… واحد عند الاتصال الواحد … عند الانفصال المتعدد …
ان المادة … موجودة … في الجسم المنفصل الواحد لكان … على اجزاء

العقد وانما لزم لو كان ما موجود بين ما بالفعل وليس كذلك بل هما موجودان [illegible]
بالاتصال الواحد فلا لزم وهو والاجزاء بالفعل واذا كانت المادة شيا هو مع المتصل الواحد متصل
واحد ومع المنفصل المتعدد متصل متعدد كان المتصل الواحد والمتعدد محصلا بها اختصاص [illegible]
المنعوت فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمتصلين حال الانفصال فيكون موضوعا
وسمي بالهيولى الاولى وذلك الجوهر المتصل بالصورة الجسمية والجسم المطلق وكيف ما
الجسمية مدلس [illegible] الاول فان حصل اتصال الجسم عبارة عن كونه بحيث لا يكون له
مفاصل واجزاء بالفعل والانفصال عدمه عما من شانه ذلك وان اريد بالاتصال معنى آخر فلا نسلم انه يثبت
بالادلة كونه منفصلا [illegible] فان الادلة المذكورة لا تدل الا على ان الجسم الموجود ليس له اجزاء
بالفعل لا بحسب الانقسام الوهمي والخارجي بل هما معا [illegible] على ان [illegible] الجسم [illegible]
عليه [illegible] لا نسلم ان الجسم عند طريان الانفصال عليه ينعدم ذاته وانما ينعدم وصفه اعني كونه متصلا
المذكور [illegible] الجسم او لم يكن متصلا لم يكن بحيث يفرض فيه الابعاد الثلثة فلم يكن جسما [illegible]
فانه الابعاد الثلثة ان لم يكن [illegible] ما هو المشهور فلا اقل من ان يكون لازما له فعند طريان الانفصال
عليه لا يبقى جسما بل ينعدم جسميته وتحدث جسميتان اخريان [illegible] ان يقول القابل للابعاد
الثلثة بجميعه هو الجسم التعليمي [illegible] والجسم الطبيعي انما يتصف بالقابلية بالعرض
وبتبعية كونه معروضا للجسم التعليمي فالجسم اذا طرأ عليه الانفصال انعدم عارضه لا ذاته اعني الجسم التعليمي
الذي كان قبل الانفصال وحدث عارضان آخران اعني الجسمين التعليميين [illegible] بعد الانفصال
وقابلية الابعاد لازم للجسم الطبيعي لا ينفك عنه لعدم انفكاك جسم تعليمي ما عنه فهو مع الجسم التعليمي الواحد
متصل واحد ومع الجسم التعليمي المتعدد متصل متعدد كما يقولون ان الهيولى مع الصورة الجسمية الواحدة
متصل واحد ومع الصور المتعددة متصل متعدد فانهم يقولون ان الصورة الجسمية متصل في ذاته
لا يقبل الانفصال بل ينعدم عند الانفصال وتحدث صورتان اخريان والهيولى ليس في حد ذاته لا
متصلا ولا منفصلا باق في الحالين ونحن نقول المتصل في ذاته انما هو الجسم التعليمي وهو الذي ينعدم ويحدث والجسم
الطبيعي لا متصل في حد ذاته ولا منفصل بل هو موجود باق في الحالين فلا حاجة لنا الى اثبات الهيولى بل نقول
لا نسلم ان الجسم اذا طرأ عليه الانفصال لم يكن قابلا للابعاد الثلثة [illegible] كان قبل الانفصال
[illegible] قابلا للابعاد وبعد الانفصال يصير كل منهما قابلا للابعاد الثلثة فالجسم لا ينعدم من الجسم وحدة وطرأ
[illegible] عليه الكثرة والجسم حال الوحدة هو بعينه حال الكثرة كما يقولون ان المادة [illegible] عند الاتصال هو بعينه هو عند
الانفصال [illegible] نقول ان الجسم يتشخص عند الوحدة اي الاتصال هو بعينه عند الكثرة اي الانفصال [illegible]
[illegible] لا نقول ان الجسم شخص واحد بل شخص متكثر فان قيل اذا كان هناك متصلان في كل منهما قدر
من الماء فلا شك ان لكل من المائين تشخصا به يمتاز عن الآخر فاذا صببناهما في كوز ارتفع تميزهما الامتياز
[illegible] تشخصاهما فيتحدان بانعدام تشخصيهما فلم يصح قولكم الجسم عند الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم فقط
[illegible] فذلك الماء [illegible] الى سائر المياه وهذا التشخص باق لم يزل [illegible]
الكثرة هو بعينه عند الوحدة لم ينعدم فقط [illegible] كل من المائين عن الآخر [illegible]
[illegible] بالكثرة فان حصل زوال هذا التشخص كان [illegible] انعدام مجموع المائين لان
كلا من المائين ينعدم بانعدام تشخصه الذي به امتاز عن الماء الآخر فانعدم المجموع ضرورة انعدام الكل بانعدام
[illegible] المجموع [illegible] الذي [illegible] فان هذا التشخص ليس من [illegible] المجموع [illegible]
[illegible] الوحدة والكثرة انما هو [illegible] كل من المائين [illegible] وهو من المجموع والحاصل ان [illegible]
من المائين [illegible] المجموع [illegible]

ولكل جسم بسيطا كان او مركبا مكان طبيعي يقتضي طبعه حصوله فيه ولو اخرج عنه فاسر
بطلبه اي الحصول فيه عند الخروج على اقرب الطرق [illegible] الابعاد بينهما وذلك لانه
لو خلي الجسم وطبعه اي فرض بعد وجوده خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من الامور
الخارجة عنه لكان له مكان ضرورة اذ لا يمكن جسم لا في مكان ولا يتصور حصوله في جميع
الامكنة كلها معا ولا يكون حصوله في ذلك المكان مستندا الى امر خارج عنه اذ المفروض
خلوه عنه ولا الى الجسمية المشتركة لان نسبتها الى الامكنة كلها على السوية بل الى امر او امر داخل
مختص به وهو المراد بالطبيعة فهو مكانه الطبيعي له فلو فرض خروجه عن ذلك المكان لكان
منافيا لمقتضى طبعه ومستندا الى غيره فاذا زال وطبعه عاد الى ذلك المكان بالقصد طبعه
على اقرب الطرق واعترض عليه بوجوه الاول ان ما ذكرتم انه ان كان من
الامور الخارجة التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا
عن ان يكون حاصلا في مكان ومتخصصا به وان لم يكن منها اعني من تلك الامور الخارجة
جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعل اما بايجابه او باختياره ثم [illegible]
[illegible] الاختيار واجيب بان تخلية الجسم مع طبعه لا يتصور الا بعد وجوده فاذا [illegible]
الجسم موجودا اما بايجاب او باختيار وفرض في هذه الحال انه خال وخلوه عن
جميع القاسرات التي لا تكون من ذاته سواء كانت من فاعله او من غيره اختيارا او
ايجابا فلا بد ان يكون حاصلا في مكان معين بالقصد وانه ما يؤثر الا على نفي وجوده
من حيث فرض وجوده فلا يكون من الامور التي يفرض خلوه عنها حال وجوده بخلاف
تاثيره في حصوله في مكان معين فانه من تلك الامور اذ ليس من ذاته ولا يتوقف عليه
وجوده اقول [illegible] وفيه نظر لان الاين من الاعراض التي لا يمكن ان ينفك الجسم
في وجوده عنها كما صرح به المحقق في شرحه للاشارات قال اذا وجد الجسم اوجده
في مكان لا محالة اذ لا يتصور وجود جسم لا في مكان فالباعث حصول الجسم في مكان
من حيث انه اثر على نفي وجوده وليس من الامور التي يمكن ان يفرض خلوه عنها حال
وجوده والحاصل ان الاين من لوازم وجود الجسم ولا يمكن تحقق شيء وجوده بدون
تحقق ما هو لازم لوجوده فان وجود هذا اللازم من حيث فرض وجود الملزوم
لكن اذ تخلية الجسم مع طبعه وان كانت ممكنة في الذهن نظرا الى ذات الجسم لكنها جاز ان
يكون مستحيلة في نفس الامر فلا يتمشى الاستدلال بها على ان الجسم مكانا طبيعيا بحسب الامر
بل على ان له مكانا طبيعيا على ذلك التقدير الذي لا يطابق الواقع الثالث النقض باجزاء
[illegible] فانها لا تعين مواضع معينة في تعينها لكنها حيث انتفت فان الاجزاء
المائية مثلا ربما استقر في جزء آخر منها مكان الماء وربما استقر في جزء آخر منه مع جريان
الدليل فيها ودفع عن الاجزاء البسيطة من العناصر بانها اذا خليت وطبعها انعدمت ظلمتها
فلا يبقى اجزاء موجودة فهي ما دامت اجزاء موجودة لم تخل وطبعها لكن النقض بالمركبات
الواقعة التي [illegible] اجزاء من مكان العنصر الغالب دون اجزاء آخر منه لا مدفع له ولا
يكد به لتخصيص الدعوى بان الجسم البسيط يقتضي مكانا طبيعيا لان الدليل المذكور يعم
البسيط والمركب واستدل ايضا بان الاجسام اذا لم تكن لها قاسر توجه الثقال
منها الى مركز العالم والخفاف الى المحيط ولا شك ان ذلك بحسب اقتضاء الطبع اذ لا قاسر

فهنالك اقول هذا الدليل لا يفيد الدعوى الكلية وقال ثابت بن قرة ليس شيء من الاجسام

بخفيف بل دون بعض في بعض ولو كان جسما عيبا طالب لطبعه دون ما عداه واوا رض

عذرة الى مكانها تعود الى وكر العالم لان الجزء يميل الى كله الذي يجذبه لعلية الجنسية لا لان

الطبيعة الارضية طالبة له كالوسم ولو جعل الارض نصفين وجعل كل نصف في جانب

المكان طلب كل منهما مساويا بالطلب صاحبه حتى يلتقيا في وسط المسافة التي بينهما ولو فرض

ان الارض كلها رفعت الى فلك الشمس لم تطلب من المكان الذي هي فيه الان حجرا لا يرتفع

ذلك الحجر الى الفلك بل يطلب كلها للتجاذب العظيم الذي بينهما ولو فرض انها تقطعت وتفرقت في جوانب

العالم لم تطلب اجزاؤها المكان الذي هي فيه بل تتوجه بعضها الى بعض وتقف حيث يتهيأ تلاقيها

ولان كل جزء يطلب جميع الاجزاء طلبا واحدا ومن المحال ان يلتقي الجزء الواحد كل جزء لا جرم

طلب ان يكون قريبا من جميع الاجزاء قربا متساويا وهذا هو طلب الوسط ثم ان جميع الاجزاء

شانه هذا فلزم من ذلك استدارة الارض وكريتها وان كل جزء منها طالب للمركز ولما كان

مذهب المحقق ان المكان هو البعد لا السطح على ما هو كان عنده لكل جسم مكان حتى للمحدد

للجهات فانه مع كونه محيطا لجميع الاجسام حاصل عنده في مكان واما القائل بان المكان

هو السطح المحوي للجسم الحاوي فليس المحدد عنده في مكان اصلا وان كان ذا وضع بالقياس

الى ما يحويه من الاجسام اذ ليس فوقه جسم يحويه فلو تعدد واسس لا يكون المكان الطبيعي

للجسم الواحد الا واحدا اذ لو تعدد ولم يكن طبيعيا وذلك لان الجسم اذا كان في احدهما

مخلى بطبعه فان طلب الاخر فهذا المكان الذي هو فيه الان ليس طبيعيا له لانه هارب عنه

لغيره وان لم يطلب الاخر فحال كونه في احدهما فالاخر ليس طبيعيا له لانه ليس طالبا له حين ما

خلي وطبعه اول عدم الطلب لمكان بسببه وجد مكانا طبيعيا لا يقدح في كون

هذا المكان طبيعيا له فان طلب المكان انما يكون اذا لم يكن واجدا للمكان هو مطلوبه

وايضا اذا كان الجسم خارجا عنهما لا على سمتهما ثم خلي وطبعه فاما ان يتوجه اليهما معا

وهو محال او لا يتوجه الى واحد منهما فليس شيء منهما طبيعيا او يتوجه الى احدهما فقط فالاخر

ليس طبيعيا له والكل محال فالمكان الطبيعي واحد او يقال ووقوع الجسم لا على سمتهما يمنع

من التوجه اليهما معا فلا حاجة الى كون الجسم مخلى بطبعه فلعل منشأ الاستحالة اجتماع هذين

الامرين المتنافيين لا تعدد المكان الطبيعي ومكان المركب مكان الغالب او ما اليه ميل

وجوده فيه قالوا ليس للمركب مكان اخر وراء امكنة بسائطه لان المركب لا يقتضي زيادة في

وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الى مكان زائد على ما كان للبسائط فاذن امكنة

المركبات هي امكنة البسائط بعينها ثم المركب اما ان يكون بسائطه متساوية في قوة

الميل الى اماكنها او يكون مختلفة بان يكون بعضها غالبا على الباقي فان كان الاول فالمكان

الطبيعي للمركب هو الذي اتفق وجوده فيه والا فالمكان الغالب فانه يقهر ما عداه ويجذبه

الى مكانه فيكون الكل اذا خلي وطبعه طالبا لذلك المكان واعترض عليه اما اولا فان

المركب المتساوي البسائط لو اخرج عن المكان الذي اتفق وجوده فيه لم يطلبه

طبعا بل يسكن اينما وقع لعدم الترجيح فلا يكون ذلك المكان طبيعيا له واما ثانيا

فلان الحركات الطبيعية تشتد عند القرب من امكنتها وتفتر عند البعد عنها فالمركب

اذا كان في مكان وتساوت فيه بسائطه بحسب قوة الميل الى اماكنها لا يكون ذلك

المركب في مكان اتم متساوي النسبة الى امكنة بسائطه بل يكون اقرب الى مكان بسيط من بسائطه

فيغلب ذلك البسيط على سائر البسائط ويجذبها الى مكانه واما ثانيا فلانه يجوز ان يحصل

للمركب صورة نوعية تقتضي حصوله في مكان الجزء المغلوب وكذا الشكل يعني كان لكل

جسم مكانا طبيعيا كذلك له شكل طبيعي ايضا وذلك لان الجسم لو خلي وطبعه لا حاطه حد

او حدود لوجوب تناهي الابعاد لما سبق بيانه ويكون له من جهة الاحاطة هيئة متناهية

ولا نعني بالشكل الا تلك الهيئة ثم ان تلك الهيئة لا بد لها من علة ولمحال انها لا تؤثر خارجا

فعلتها طبيعة الجسم لا غير واعترض عليه بان الشكل يتوقف على تناهي الابعاد ولا شك

ان طبيعة الجسم لا تقتضي تناهي الابعاد وما يعرض لشيء بواسطة ليست مقتضية مستندة

الى ذاته لا يكون عارضا له لذاته ثم حمل هذا النقض وارد في المكان ايضا لان حصوله

فيه موقوف على وجود المكان الذي لا يستند الى ذات الجسم واجيب بان وجود الجسم

لا يتصور بدون مكان عند القائل بانه البعد فوجود المكان من لوازم وجوده من حيث هو

بخلاف تناهي الابعاد فانه ليس من لوازم الجسم من حيث هو والواسطة اذا لم تستند الى ذات

الشيء ولم تكن لازمة له كانت امرا غريبا قطعا بخلاف ما يستند الى ذاته وهو ظاهر او يلزم ذاته من

حيث هو فان وجود هذا اللازم من تتمة وجود الشيء فلا يكون امرا غريبا ايضا ولا

شك في وروده على القول بان المكان هو السطح فانه ليس لازما للوجود الجسم كما في المحدد بل

يتوقف على وجود جسم حاو وهو امر غريب قطعا والطبيعي هو الكرة يعني ان الشكل الطبيعي للجسم

البسيط هو الكري لان الطبيعة في الجسم البسيط واحدة والقابل للواحد في القابل الواحد لا

يفعل الا فعلا واحدا وكل شكل سوى الكرة فيه افعال مختلفة فان المضلع من الاشكال يكون

جانب منه خطا او سطحا واخر سطحا واعترض عليه بالمنع والمعارضة والنقض اما المنع

فلانا لا نسلم ان ما يصدر عن الواحد في القابل الواحد لا يكون الا واحدا لم لا يجوز ان يكون هناك

جهات مختلفة والثابت بالبرهان على تقدير صحته ان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه اثار

متعددة واما المعارضة فتقريرها ان البسائط لا بد وان تشترك في الشكل لان ما سوى الكرة من الشكل

لا نسلم اتحاد البسائط في الطبيعة كما اختلافها في المكان في الطبيعة واجب بان اختلاف المعلولات

يستلزم اختلاف العلل واما اتحادها واما اتحاد المعلول فلا يستلزم اتحاد العلل فان حصل الاشتراك في المعلول

اذ لم يستلزم الاشتراك في العلة فنقول الاولى ان الاستلزام الاختلاف فيها في الحكم استناد

الشكل الى الجسمية المشتركة كما امكن استناده الى الطبائع المختلفة فلم جزمتم بان الشكل طبيعي اجيب

بان خصوص الاشكال المعينة باعتبار خصوص المتغايرة وخصوص المتغاير يستند الى الطبائع

فلا بد من استناد الاشكال اليها ثم الشكل المطلق يمكن ان يستند الى الجسمية المطلقة حتى يكون

الشكل المطلق بازاء الجسم المطلق والمعين بازاء خصوصية الجسم اعني الصورة النوعية

واما النقض فمن وجوه اولها ان الارض بسيطة وليست كروية لما عليها وفيها من التلال

والوهاد واجيب بان شكلها الطبيعي هو الكري الا انه وقعت هناك اسباب خارجة عنها

كالرياح والامطار والسيول فانقلعت اجزاء من الارض ثم ارتفعت اليبوسة التي فيها حافظة

لما حصل لها من الاشكال فلا جرم بقي شكل الارض على ذلك الاشكال المغيرة لكنها

الحتوبات فيكون خروجها عن شكلها الطبيعي بتلك الاسباب وذلك لا يقدح في اقتضاء

طبيعتها الشكل الكري كما ادعيناه فان قيل كون اليبوسة المستندة الى طبيعة الارض

حافظة لشكل التشريحي المانع عن الشكل الطبيعي بسبب كون الطبيعة الواحدة مقتضية في طابع
حصول ذلك الشيء وذلك بقطع احسان الطبيعة اقتضت شكلا مخصوصا واقتضت
الفاعلية حافظة للشكل مطلقا هذا الاقتضاء الاول بل لو ذكره لو حلت وطبعها
لكن ما آنا لنا سر الشكل ولم يزل الطبيعة صارت الطبيعة حافظة للشكل التشريحي ومانعة بالعرض
عن العود الى الشكل الطبيعي ولا امتناع في ذلك ومنها ان الافلاك المكوكبة فيها ثقب يركز
فيها الكواكب مختلفة بالقدر اذ هي مساوية لمقادير الكواكب المختلفة الاقدار الطالبة لتلك الثقب
ولو صح لان الثقب موجودة في جانب من الفلك دون الآخر وكذا المتمم مختلف جانباه بالرقة
والثخانة مع انها مختلفة فعل الطبيعة الواحدة في مادة واحدة واجيب بان الاختلاف للكوكب
ليس سببا للطبيعة واحدة بل لان صورة نوعية تقتضي كرية شكلا لكن تعلقت به صورة اخرى اقتضت
في محلها كرة اخرى تقتضي فيها كوكبا او تدويرا او خارج مركز فلزم من ذلك ان يبقى في الفلك الاول
ثقبة او متمم مختلف الثخن فان قيل حلول الصور المختلفة لا يكون الا لاختلاف المواد او الاستعدادات
والاستعدادات مادة واحدة ولا يتصور ذلك في الفلك فالجواب انه يجوز اختلاف الصور
بعض الحالة التسبب الى اسباب تعود الى الفواعل كاختلاف اسباب الامور تعود
الى القوابل لكون تبقى عليه انه يلزم اجتماع صورتين نوعيتين في الكواكب والتدوير والخارج
المركز وهو فاسد فانه ان كان في الفلك صورتان كان منه تركيب قوي وطبائع فلا يكون
بسيطا وانه اذا جاز ان يتصل بالفلك صورة متعددة من مبادي افعال مختلفة جاز مثله
في البسيط فلا يلزم ان يكون شكلها مستديرا وزعم ان دفع للاول يمنع استحالته فان صور العناصر
باقية في المركب وقد حلت فيه صورة اخرى نوعية سارية في جميع اجزائه وفي العناصر فيكون
في كل عنصر هناك صورتان نوعيتان والثاني بان معنى تركيب القوى ان يكون لجزء من
الجسم قوة ولجزء آخر قوة اخرى حتى اذا كان له جزآن كان له قوتان وليس الامر في الفلك
كذلك اذ الصورة الاولى سارية في الكل والثانية مختصة ببعضه والثالث بان كل صورة
توجب بالبسيط قوة واحدة تؤثر في مادة واحدة فلا تقتضي الا شكلا مستديرا فانها
ان النوع المصورة قوة مختصة مبدأ لاشكال الاعضاء عندهم في اما ان تكون بسيطة
او مركبة فان كانت بسيطة فمحلها ان كان بسيطا يلزم ان يكون شكل الحيوان كرة واحدة
وان كان مركبا كان الحيوان كرات بعدد البسائط وان كانت مركبة فاما ان تكون تلك
القوى في اجزاء محلها فيكون الحيوان ايضا مجموع كرات واما ان تكون في محل واحد فان
لم يكن البعض مانعا للبعض عن اقتضاء الاستدارة كان الحيوان كرة واحدة وان منع
فلم لا يجوز ان يكون مع طبائع الاجسام ما يمنعها عن ذلك واجيب بانا لا نسلم ان القوة
المصورة ان كانت بسيطة وفي محلها مركبا يلزم ان يكون الحيوان كرات وانما يلزم ذلك لو كان
فعل النوع في المركب فعلها في واحد واحد وكذلك لا نسلم انها اذا كانت مركبة في مركب يلزم ان
يكون الحيوان كرات وانما يكون كذلك لو كان فعل النوع المركبة في المركب فعل واحدة واحدة
واحدا واحدا وذلك ممنوع والمعقول من المكان البعد المكاني موجود ولانه مقصد المتحرك
ولانه مشار اليه بالاشارة الحسية فانه يقال الجسم هناك او هنا ولانه يصل الجسم عنه واليه
ولانه يقدر بالنصف والثلث والربع الى غير ذلك وكأنه يتفاوت زيادة ونقصانا ولا شيء
من الامور المذكورة للعدم المحض ويمكن الجواب بان مقصد المتحرك في الحركة الطبيعية اما الشفاف

فالمركز واما الشفاف فالمحيط وكلاهما موجودان واما الحركات الارادية فموضع خاص له بالنسبة
الى الاجسام التي هي منتهى الحركة والاشارة الحسية نفس وجود المشار اليه في الخارج فان الحكماء ذهبوا
الى ان الخطوط المتوهمة من النقط والسطوح من الخطوط بل هي متصلة في انفسها لا منفصل فيها
انهم جوزوا الاشارة الحسية الى النقطة المتوهمة في وسط الخط وفي الخط المتوهم في وسط السطح والامام
عندهم كون المشار اليه بالاشارة الحسية موجودا في الخارج واستقبال الجسم انما هو عن فراغ موهوم
الى فراغ آخر والتقدير بالنصف والثلث وغير ذلك من الاقدار ولعل التفاوت بالزيادة والنقصان
انما هو بحسب التوهم ولان الجسم يختلف في جوانبه لم يجز ان يكون المكان امرا غير منقسم لاستحالة
ان يكون المنقسم في جميع جهاته حاصلا فيما لا ينقسم ولا ان يكون امرا منقسما في جهة دون جهة
كالخط مثلا لاستحالة ان يكون محيطا بالجسم بكليته فهو اما منقسم في جهتين او في الجهات كلها
وعلى الاول يكون المكان سطحا وعلى الثاني بعدا ولا يجوز ان يكون حالا في
والا انتقل بانتقاله بل فيما يحويه ويجب ان يكون مماسا للسطح الظاهر من المتمكن في جميع جهاته
والا لم يكن مالئا له فهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي كما هو مذهب
ارسطو ومن تابعه كابن سينا والفارابي وغيرهما من الحكماء وعلى الثاني يكون المكان بعدا
مساويا في جميع الجهات مساويا للبعد الذي في الجسم بحيث ينطبق احدهما على الآخر ساريا فيه بكليته
فذلك البعد الذي هو المكان اما ان يكون امرا موهوما يشغله الجسم ويملأه على سبيل التوهم كما
هو مذهب المتكلمين واما ان يكون امرا موجودا ولا يجوز ان يكون بعدا ماديا قائما بالجسم اذ يلزم
من حصول الجسم فيه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد ويجب ان يكون جوهرا لقيامه بذاته وتوارد
المتمكنات عليه مع بقائه بشخصه فكأنه جوهر متوسط بين العالمين اعني الجواهر المجردة التي لا تقبل
الاشارة الحسية والاجسام التي هي جواهر كثيفة ويجب ان يكون الاجسام الاولية بجوهرية لانه على ما هو
المشهور الى هذا الاحتمال ذهب افلاطون ومن تابعه من الحكماء الاشراقيين فلا يجوز الاحتمال
على الخلاء ولما اقمنا الدليل على كونه موجودا بطل مذهب المتكلمين ونفي احتمالان آخران ومن
ابطل واحدا منهما عين الآخر بالضرورة واختار المحقق ان المكان هو البعد وقال فان الامارات
تساعد عليه فان الناس كلهم يحكمون ان الماء فيما بين اطراف الاناء ولا شك انهم يريدون بالماء
الاناء اطرافه الداخلة لا الخارجة فكأنهم اتفقوا على ان البعد الممتد داخله لا السطح الباطن اذ هو
عنها فانهم يقولون المكان قد يكون فارغا وقد يكون مشغولا وايضا يحكم الذهن بان الجسم
هناك او هنا لا بوصف على انه محيط به ام لا واعلم ان البعد منه ملاق للمادة وهو
الحال في الجسم ويمانع مساويه ومنه مفارق يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكليتها ويداخلها بحيث
ينطبق على بعد المتمكن وتحديده ولا امتناع لخلوه عن المادة جواب عن حجة القائلين بان
المكان هو السطح تقريرها ان المكان لو كان هو البعد وهو موجود لزم من تمكن الجسم في المكان
تداخل البعدين اي نفوذ البعد القائم به في البعد الذي هو مكانه وتجويزه يؤدي الى تجويز
دخول اجسام العالم في حيز خردلة وانه سفسطة وتقرير الجواب ان الممتنع تداخل البعدين
الملاقيين للمادة لانا نجوز ان يؤدي الى تجويز دخول العالم في حيز خردلة واما البعد المجرد الذي
لا نقوم بمادة فممكن ان يحل فيه الاجسام ويلاقيها بكليتها ويداخلها بحيث ينطبق على بعد
المتمكن وتحديده بحسب الاشارة الحسية ولا امتناع في ذلك لخلوه عن المادة فتجويز النفوذ فيه

لا ينفي الاشكال المذكور واعترض عليه بان نفي امتناع التداخل هو العظم والامتداد وكل ما لم
يتصف بالعظم والامتداد امتنع التداخل فيه مطلقا كالنقطة وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في جهة او
جهتين امتنع التداخل فيه من الجهة او الجهتين فقط كالخطوط يمتنع تداخلها في الطول دون العرض
وكالسطوح يمتنع تداخلها في الطول والعرض دون العمق وكل ما اتصف بالعظم والامتداد في الجهات
كلها امتنع التداخل فيه مطلقا فان ذهب العقل الى ان ما لا حجم ولا عظم له اصلا اذا لاقى غيره
لاقاه باسره ولا يتصور ان احدهما يفضل عن الاخر ولا كونهما معا اعظم من احدهما فقط فذلك
هو التداخل وبان ما له حجم وعظم اذا لاقاه نظيره في الجهة التي اتصف بالعظم فيها كان مجموعهما
اعظم من احدهما فامتناع التداخل انما هو للاعظام والاحجام الموجب لجواز فرض الانقسامات
وهي المقادير والابعاد دون الهيولى اذ ليست مستلزمة للامتناع وكذلك الصور الجسمية فان امتناعها
لما فيها من المقدار لكونها مستلزمة للمقدار وايضا قد ثبت ان امتناع التداخل انما هو لاستلزامه
كون الكل ليس اعظم من الجزء فلا يمتنع فيما ليس له عظم وكذا لا يمتنع فيما له عظم من جهة دون اخرى
ان كان من الجهة التي ليس لها من تلك الجهة عظم فظهر بما ذكرنا امتناع التداخل في الابعاد
مطلقا سواء كانت مادية او مجردة قال الامام في الملخص لو امكن ان نتشكك العقل
في ان هذا البعد الموجود من طرف هذا الاناء بعدان مع ان البعد الثاني لا يحصل الا في
الواحد فليتشكك في ان هذا الشخص الانساني الواحد هل هو واحد في الحقيقة ام اشخاص متعددة
او لا وقد ظهر ان الذي عول على ان المكان هو البعد ان تقولوا انا افتقرنا الى البرهان على ان
المكان بعد موجود منطبق على البعد القائم بالجسم وهما موجودان متغايران وحكم
الحس بانه ليس هنا الا واحد فنرفضه مع البرهان ليس مقبولا بل نحول على البرهان فيما في
الاشارة الحسية كان البرهان لما دل على ان الجسم مركب من الهيولى والصورة لم نقبل حكم
الحس بانه موجود واحد بل حكمنا بانهما موجودان احدهما الهيولى والاخر الصورة وانهم وجوه
اخر منها انه لو كان المكان هو البعد فلا يخلو اما ان يكون قابلا للحركة الاينية التي هي الانتقال
من مكان الى مكان فيلزم ان يكون له مكان ويتسلسل الكلام اليه فيلزم ترتب الامكنة الى النهاية
وهو محال لما مر في ابطال التسلسل ولان جميع الامكنة المتسابقة لكونها من جنس البعد على ما هو المفروض
يكون قابلا للحركة فيتحول الى المكان فيلزم ان يكون ذلك المكان داخلا في تلك الامكنة لكونه واحدا
منها وان يكون خارجا عنها لكونه ظرفا لها وذلك محال واما ان لا يكون قابلا للحركة فيلزم ان لا يكون
الجسم ايضا قابلا للحركة لانه ملزوم للبعد المنافي لقبول الحركة وملزوم المنافي للشيء مناف لذلك
الشيء واجيب بانا نختار ان البعد قابل للحركة الاينية ونمنع لزوم التسلسل
ولا يلزم ان يكون للمكان مكان فعلا نعم يكون على سبيل الامكان لا على سبيل الوجوب
فان الحركة عبارة عن امكان الاتصاف بالانتقال من مكان الى مكان وهو الامكان
انما يقتضي امكان ان يكون للمتصف مكان لا وجوبه فلا يلزم التسلسل واي يلزم ان لو
وجب ان يكون لكل مكان مكان وهو غير واجب كما بيناه ومنها ان البعد في نفسه
اما ان يفتقر الى المحل فيمتنع تجرده عن المادة على ما يدعونه في البعد الذي هو المكان واما
ان يستغني عنه فلا يحل في المادة على ما هو شان البعد القائم بالجسم لان معنى حلول
الوضع في المحل الخاص به بحيث يتعين الاشارة اليه في الشيء فلا يرد ما قيل من انه يجوز ان لا يفتقر

لو كان المكان هو البعد لزم من تكون الجسم فيه اجتماع المثلين وهو الحلول فيه ومحاله
السعدين اي البعد الذي هو المكان والبعد القائم بالجسم وهو اجتماع المثلين والبحث عن ذلك فانه
يجوز ان يكون البعد القائم بالجسم فاقضا لما كانت للبعد المجرد وان اشركا في ذاتي وعرض
وهو مطلق البعد على انه يمنع اختصاصه بقبول الحركة واقتضاء الحركة واختصاص البعد المجرد
بالمكان النفوذ فيه والا يكون اجتماعهما اجتماع المثلين ولو كان المكان سطحا لتفاوت الاحكام
اشارة الى احتجاج الى المتكلمين بان المكان هو البعد ثم ان المكان ليس هو السطح الباطن للجسم
الحاوي ولا الابعاد بان الاحكام حسم واحد في حالة واحدة بان الملازم ان الطير الواقف
في الريح الهابة ساكن بالضرورة ويلزم من كون المكان هو السطح ان يكون متحركا لتبدل المحال
له بتبدل السطوح المحيطة مع ان تبدل الامكنة لا يعني الحركة الاينية او ملزوم لها فيلزم
اجتماع المتقابلين اعني الحركة والسكون في الطير المذكور وايضا المنقول من بلد الى
بلد في صندوق يكون متحركا لانتقاله ويلزم ان يكون ساكنا لان السطح المحيط به لا يتبدل وعدم
تبدل المكان ملزوم السكون او نفسه لان تبدله لازم الحركة او نفسها واجيب عن الاول بان
استبدال الامكنة اذا كان بانتقال ممكن فيها كان حركة واذا كان بانتقال من غيره كما في الطير
لواقف في الريح الهابة لم يكن حركة وعن الثاني بان المتحرك بالذات هو الصندوق واما ما فيه
فهو متحرك بالعرض كساكن السفينة والمتحرك بالعرض لا يكون موصوفا بالحركة حقيقة انما الموصوف
بها ما يلابسه ويتعلق به ووصف المتحرك بالعرض بالحركة وصف له بحال متعلقه اقول لكن
لو قيل يلزم ان يكون انسان مخنوق بكر باسر مثلا بحيث لم يبق من ظاهر بدنه جزء
غير مخنوق اذا سافر من بلد الى بلد يلزم ان يكون ساكنا لانه لم ينتقل من مكانه وهو باطن
الكرباس وكذا الحوت في الماء الجاري اذا تحرك بتحرك الماء بحيث لم تفارق
سطح الماء الملاصق له لزم ان يكون ساكنا وذلك سفسطة لا مدفع له ولم يتم المكان انما تلقته
في دليل آخر للمتكلمين بان المكان هو البعد تقريره انا نقطع بان لكل جسم مكانا فلو كان المكان
هو السطح لزم ان يكون الجسم المحيط بالكل ليس له مكان اذ لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له
فليس المكان عم الاجسام كلها والقائلون بالسطح يلتزمونه مع انه مناقض لما التزموه فانهم
لما اثبتوا المكان الطبيعي للاجسام قالوا نحن نعلم بالضرورة ان كل جسم لو خلي وطبعه لكان في
مكان وقد اعترفوا بان كل جسم يجب ان يكون له مكان وحكموا بذلك هناك وبنوا عليه اثبات
المكان في بابه فنسوا ذلك وانكروه حين الزموا به فالقائلون بان المحدد لا مكان له
مناقضون لانفسهم فيما ادعوه هناك بل نقول كيف لا يكون للمحدد مكان وان الحركة الوضعية
التي لا يقتضي تبدل المكان انما هو وصف لجميع المحدد من حيث هو مجموع واما انفصاله والجهات
بحسب بالوضع لجميع كونها فوق الارض او تحتها فلا شك انها تستبدل المكان
ولها تنقل من مكان الى آخر فكذلك جميع اجزاء المحدد تستبدل امكنتها بالحركة الى
حال حركة بالاستدارة ولو كان اجزاء المتحرك بالحركة الدورية ليس لها تنقل من مكان
الى مكان آخر لم يكن للقمر والشمس وسائر الكواكب نعلم طلوعا والقمر وبه يبطل الآخر
فانها تارة فوق الارض وتارة تحتها فكيف لا تكون منتقلة من مكان الى آخر مع ثبوت
هذه الحالة لها واذا كان كل جزء من اجزاء المحدد في مكان ومستبدل له بسبب حركته
الوضعية مكانا بان كان المحدد كله في مكان مركب من امكنة اجزائه فوجب ان يكون المكان
هو البعد دون السطح عندنا ومن قبل ان تقم ان تقبسوا اقوام كل جسم لو خلي وطبعه

بالاجسام اي انها مكان صريح سه ما المكان زوان تتولوا الحالة الجسمي بالاستدارة التي مفروضة على الفرض لها الحركة حارصه مطلقا وان كانت موجودة بالفعل كالكواكب المسعط عن اجرام الافلاك المركوزة فيها فالمعلوم من حالنا بالضرورة تبدل اوضاعها بالقياس الى الامور الثابتة بالحركة الوضعية الحاصلة للفلك واما انشاء امكان مكان الى مكان فليس مما يعلم بالضرورة ولم يصح امهات انا نعلم بالضرورة ان المكان الذي خرج عنه الحجر المتمكن في الهواء فلاه الهواء لم سطل والسطح الذي كان محيطا بذلك الحجر قد بطل بالكلية فدل على ان المكان هو البعد الذي لم يبطل دون السطح الذي بطل ومنها ان المكان مقصد المتحرك بالحركة ومتعدد المتحرك بالحصول فيه يجب ان يكون موجودا حال الحركة لتصور كونه مقصودا بالحصول فيه فالمكان الذي يقصده الثقيل المطلق وهو الذي يتحرك الى سطح مركز تنزل على مركز الارض كالحجر مثلا موجود حال ما يتوهمه المتحرك طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجودا يحيط بهذا الثقيل وكذا ما يقصده الخفيف المطلق وهو الذي يتحرك الى سطح محيط بمقعر فلك القمر كقطعة من النار مثلا يجب ان يكون حال ما يتوهم هذا الخفيف متحركا اليه طالبا الحصول فيه ولا سطح هناك موجود يحيط بهذا الخفيف فدل على ان المكان هو البعد الموجود دون السطح المعدوم في حال حركتي الثقيل والخفيف ومنها ان المكان يجب ان يكون مساويا للمتمكن لان المتمكن يطلق على المكان فالبعد يصح ان يكونا متساويين واذا كان المكان هو السطح لا يكونان متساويين في الشمعة المدورة اذا جعلت مصفحة فان السطح المحيط بها اضعاف المحيط بالمدورة واذا جعلنا المصفح مدورة كان السطح المحيط بها اقل من المحيط بالصورة مع ان الجسم في الحالين واحد وايضا اذا اخرجنا في الجسم حفرة عميقة بعد ما كان الجسم الذي هو المتمكن وازداد مكانه وهو السطح الحاوي به وايضا زق الماء المملوء اذا امتص منه بعضه كان ذلك الزق مما سال الا ان يمتنع سطحه الداخل كما كان مما سال كذلك قبل المص مع نقص المتمكن الذي هو الماء والمكان اعني السطح الباطن بحاله ومنها ان المتمكن مالي لمكانه منطبق عليه كان اثنا ولا يتصور ذلك الا بان يكون في كل جزء من المكان جزء من المتمكن بل وان يكون كل جزء من المتمكن الشاغل جزء من المكان فلو كان المكان هو السطح لم يكن لاجزاء الجسم المتمكن فيه مكان اصلا ومنها ان الجسم انما يكون في مكانه بجملته لا بسطحه فلو فرض ان المكان هو السطح كان الجسم فيه بسطحه دون جملته وقد يدفع هذه الوجوه العقلية بان معنى كونه فاليا انه لا يوجد شيء من مكانه الا وهو ملاق بسطح الظاهر ومعنى كونه بجملته في مكانه انه بتمامه داخل المكان لا ان كل جزء من جملته ملاق لجزء من مكانه فهذا المكان لا يبعد عليه فكلو عن شاغل الحاق المكان هو البعد مع تجويز القائلين بالبعد المجرد الموجود فلم يجوزوا ان يخلو المكان عما يشغله وعليه المحققون والبادون منهم مع القائلين بالبعد الموهوم على جوازه وهم اصحاب الخلاء والا لتساوت الحركة مع المعاوق وعديمه عند فرض معاوق اقل بنسبة زمانيهما اي الخ الما نعون بانه لو جاز ذلك لزم ان يكون زمان الحركة مع المعاوق مساويا لزمان تلك الحركة بدون المعاوق واللازم ظاهر البطلان بيان اللزوم انا نفرض حركة الجسم تلك القوة بعينها في فرسخ من الخلاء ولا محالة يكون في زمان ولنفرضه ساعة ثم نفرض الحركة ذلك الجسم تلك القوة بعينها في فرسخ من الملاء ولا محالة يكون في زمان اكثر لوجود العائق ولنفرضه عشر ساعات ثم نفرض حركته تلك العرض في ملاء ارق قواما من الملاء الاول بحيث يكون نسبة معاوقته الى معاوقة الملاء الغليظ كنسبة زمان حركة الخلاء الى زمان حركة الملاء الغليظ اي يكون معاوقة الملاء الرقيق عشر معاوقة الملاء الغليظ فيلزم ان يكون زمان الحركة في الملاء الرقيق ساعة ضرورة انه اذا اتحدت المسافة والمتحرك والقوة المحركة لم يكن السرعة والبطوء اي قلة الزمان وكثرته الا بحسب قلة المعاوقة وكثرتها فيلزم

تساوي زمان الحركة في المعاوق اي في الملاء الرقيق وزمان الحركة في عديم المعاوق اي في الخلاء واعترض بانا لا نسلم امكان قوام يكون على نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء وانما يمكن لو لم ينته مراتب الرقة الى قوام ارق منه اذ لو انتهى جاز ان لا يوجد في تلك المراتب قوام على نسبة زماني الخلاء والملاء او عدم الانتهاء ممنوع ولو سلم علم الانتهاء فلا نسلم ان يتوقف المعاوقة على قدر من القوام بحيث لا يوجد بدونه ومع تسليم الاحتمال الذكور اي ان لا يوجد معاوق فان على النسبة المذكورة ولو سلم عدم التوقف فلا نسلم انه يجوز ان يكون نسبة زمان الخلاء الى زمان الملاء المعاوق كنسبة نفس المعاوقة فان الاولى من النسب العددية وقد برهن اقليدس على انه يجوز ان يكون لمقدار الى آخر نسبة لا توجد تلك النسبة من النسب العددية واقول لا نزاع انما يمكن ان يكون الحركة بدون معاوقة من الملاء في زمان لو امكن كان الكل نقول بعض زمان الحركة في الملاء الغليظ كساعة مثلا في المثال المفروض بازاء نفس الحركة والباقية تسع ساعات بازاء معاوقة الملاء الغليظ وزمان حركة الملاء الرقيق في المثال المفروض ينبغي ان يكون ساعة لاجل نفس الحركة وشيء اخر ساعة لاجل معاوقته اذ المفروض ان معاوقته عشر معاوقة الملاء الغليظ فالزمان الذي بازاء معاوقته عشر الزمان الذي بازاء معاوقة الملاء الغليظ فلا يلزم ان الحركة مع العائق كهي لا معه وان لم يكن يبطل السؤال الذي هو حاصل ان الخلاء اذ لو كان فلكما لم يلزم من فرض وقوعه مع الامور الممكنة لا يلزم من فرض وقوعه مع فرض الحركات الثلث المذكورة على الوجه المذكور مع ان كل واحد منها ممكن وكذا اجتماع تلك الامور ايضا ممكن تساوي زماني ذي العاوق وعديم العاوق وانه ممتنع قطعا ثم الخلاء واذا اعترفتم بان الحركة بدون معاوقة من الملاء لا يمكن ان يكون في زمان فقد اعترفتم باستحالة احدى تلك الحركات اعني الحركة في الخلاء على الوجه المذكور اعني كونها في زمان ولزمكم الاعتراف ببطلان دليلكم وهذا الاعتراض اورده بعض المتاخرين بوجه آخر وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا آخر فمجموعهما والجزء المعاوقة وهي مختلفة باختلاف ما فيه فان زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما المختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك السر والامر على ذلك اي المذكور والمقرر فقد يجاب عنه بيقوه في ان كل حركة لا بد ان يكون على حد من السرعة والبطء لا سهالة فلا محالة يكون بقطع مسافة في زمان فاذا فرض الحركة التي تقطع تلك المسافة في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت اسرع او ابطأ من الاول فان كانت الحركة التي في الخلاء مجردة عن شعور وارادة جاز ان يحدد النفس حالها من السرعة والبطء بان يحصل ملائمة وبغيت عنها الميل يحسب ذلك الحد فيترتب عليه الحركة السريعة او البطيئة وان كانت طبيعية احتاجت في تحديدها من السرعة والبطء الى معاوق وذلك لان الطبيعة لا تفاوت فيها ولا شعور لها بالملائمة وعدمها حتى يمكن اسناد الحد والمحلية البهائم حسب ذاتها لكان تحصل الحركة في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن ذلك فاحتاجت الحركة الى ما يحدد حالها وكذلك القاسر لا تفاوت فيه لان المفروض حركة تتبع واحدة وكذلك القابل للحركة اعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لان المفروض الحادة فلابد من امر آخر يعاوق المتحرك باينه والامر المعاوق ذلك المعاوق اما خارج من المتحرك او غير خارج عنه فالخارج هو القوام في المسافة الملاء بحسب اختلافه رقة وغلظا كالهواء والماء فتتفاوت حدود الحركة سرعة وبطئا واما غير خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشيء لا يمكن ان تعطي ما يعوقه عن اقتضائه

ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدأ الميل الطبيعي فاذن يلزم
من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطؤ من الحركة ويلزم من امتناع
الحركة ولاجل ذلك استدل الحكماء باستحالة حركة بلا معاوق على امتناع عدم معاوق خارجي فيثبتوا
امتناع وجود الخلاء وبازائه على وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدأ ميل الطبيعي في الاجسام التي
يجوز ان يتحرك قسرا وبعد تمهيد تلك المقدمة اجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين احدهما ان الكلام
ان يقال ان الحركة بنفسها تستدعي شيئا من الزمان وبسبب السرعة والبطؤ شيئا اخر لانا بينا ان الحركة
يمتنع ان توجد الا على حد ما منهما فهي متوقفة على موجود وما لا وجود له لا يستدعي شيئا اصلا وثانيهما
ان الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطؤ في زمان كان يجد
نصف اذا فرض وقوع اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة اسرع او ابطأ منها
فكانت مع حد من السرعة والبطؤ حين فرضناها لا مع حد منها هذا خلف والحاصل ان المنع خص الدليل
باحدى الحركتين الطبيعية او القسرية ثم يدعي ان يجعل الحركتين لا تكونان مع حد ما من السرعة
والبطؤ الا بسبب المعاوق فاذا فرضت الحركة مجردة عن المعاوق كان هذا فرضا لحركة مجردة
عن السرعة والبطؤ ثم نضم الى ذلك ان الحركة بدون احدهما غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي شيئا
فيمتنع ان الحركة مجردة لا تستدعي شيئا من الزمان فزعم ان قول المعترض ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا
وبسبب المعاوقة زمانا اخر من عدان يكون للمعاوقة دخل فيه وكذلك الاستدعاء بانضمام المعاوقة
الثاني الاستدعاء يستدعي زمانا اخر وهذا المنع لا يستقيم ان يكون الحركة لا معاوق تستدعيه زمان
والعجب ممن كون علماء المحققين وعلماء المدققين اما بطلن قول المعترض بالمنع الذي فهم منه
اكثرها في محل المنع ولم يتنبهوا من الدليل وما يطابقه ينهدم بنيانه على غير بصيرة وجاءوا بالمنع
في ان قوله وكذلك القاسر لا يعاوب فيه ان اراد ان القاسر في الحركات الطبيعية قرر في الدليل
المذكور لا يعاوب فيه فلو كان المحدود هو القاسر لزم ان لا يتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة وبطأ
في تلك الصور الثلث فذلك هو مطلوب المعترض فانه يدعي ان الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق
يستدعي قدرا من الزمان وحدا ما من السرعة والبطؤ وهو متحقق في الصور الثلث لا يتفاوت ثم تزيد
تلك الثلث بسبب المعاوق ويتفاوت بحسب تفاوته وان اراد ان القاسر لا يتفاوت في تلك
الحركات القسرية ايضا فلو كان هو المحدود لزم ان لا يكون في الحركات القسرية تفاوت اسراعا وابطاء
فذلك ظاهر البطلان وكذا الكلام في قوله وكذلك القابل لان الجسم المتحرك لا يتفاوت فيه الا في
المفروض اتحاده ثم قوله فلا بد من امر آخر يعاوق الحركة ما منه والا لم يكن له مدخل في انفصال حدود
الحركة انفصالا عن جانب وذلك الامر الآخر لا يلزم ان يكون معاوقا بل نقول ان ذلك الامر الآخر هو الميل
قال المحقق في شرح الاشارات ان الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطؤ والمراد من السرعة
والبطؤ هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف وان كان يطلقان بالاضافة والمقايسة
على ما هو سرعة بالقياس الى شي هو بعينه بطؤ بالقياس الى آخر ولما كانت الحركة منقسمة لا محالة عن
هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدأ الحركة شيئا لا يقبل الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات
المختلفة بالشدة والضعف اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها ممتنعا لعدم الاولوية
فافتقرت اولا الى ما يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم في الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر
او الكيف اعني التكاثف والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزاء وانتفاشها وغير ذلك وذلك
الامر هو الميل وهذا الكلام صريح في ان ما يحدد حال الحركة من السرعة والبطؤ هو الميل ...

ان ذلك الاولى يجب ان يكون معاوقا للحركة بذاته فلا يلزم علامة فوائم ما في الساق من الاجسام لم لا يجوز
ان يكون الحد عن القوام كالمس الحاذبة المغناطيس مثلا فاما الواحد بالسد بالعطية من المغناطيس مع قطعة
من الحديد لم ارسلنا الحديدة فانه يتحرك بالطبع الى اسفل ويعاوقه الحركة والمغناطيس ويسارع في الحركة
بحسب بعده من المغناطيس ولو سلم فلا يتم ان غير الخارج لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية ولا
لان ذات الشيء لا يمكن ان يقتضي امرا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضائه وذلك فلم يعلم لازم واما كان
لم لا يلزم ان يكون غير الخارج لكن معدودا كالطبيعة والنفس فيجعلهما يقتضي الحركة والآخر يعوقه عنها كالطير
اذا سقط عن مكانه بثقله وهو يطير الى فوقها ملائمة الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء لان حاصل
بعد التلخيص ان الحركة لا بد لها من معاوق يحدد حالها من الاسراع والابطاء والحركة الطبيعية لا يتصور
فيها المعاوق الغير الخارج فاذا لم يكن هناك معاوق خارجي ايضا وذلك يتحقق الخلاء انتفى المعاوق
بالكلية ويلزم منه استحالة الحركة فهذا المنع متوجه الى المقدمة القائلة بان الحركة الطبيعية لا يتصور
فيها المعاوق الغير الخارج سلمنا ذلك لكن نقول ان هذا المعاوق كاف في تحديد حال الحركة من الاسراع
والابطاء فلا يتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي اعني على امتناع الخلاء
لان المعاوق الداخلي فيه يحدد حال الحركة من الاسراع والابطاء لكن هذا المنع المحض منع لقوله
وكذلك القابل اعني الجسم المتحرك لا يعاوب فيه لان المفروض اتحاده وقد عرفت انه وكذا لا يتم الاستدلال
بالحركة القسرية على وجود المعاوق الداخلي اعني على مبدأ الميل الطبيعي لان المعاوق الخارجي اعني قوام
المادة كاف في تحديد حال الحركة وظهر ان الاستدلال على هذا المطلب لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر
بطلان قوله ولاجل ذلك استدل الحكماء بها من الحركتين بازائه على امتناع الخلاء وبازائه على وجود
الميل الطبيعي في الاجسام التي تقبل الحركة القسرية ومنهم من زعم ان معناه ان الحركة بحسب ذاتها تقتضي
قدرا من الزمان فقال ان الجواب الصحيح عن تقرير المعترض ان الحركة بحسبها قدرا من الزمان انه
المقدار المسمى حركة لذاتها بما هي هي واما وقوع الحركة في نصف ذلك الزمان وهو بحكم
لان نصف تلك الحركة واقع في نصف ذلك الزمان ولا شك ان نصف الحركة حركة بل الحركة
من حيث هي حركة لا تستدعي الا زمانا ما مطلقا وساوقه مطلقة واما المعين للزمان فهو الحد المعين
من السرعة والبطؤ وليس كذلك فان كلام المعترض انما هو في الحركة المخصوصة المفروضة في الخلاء
ولا يخفى ان هذا الجواب انما يتم لو ثبت ان لتلك الحركة نحو من الوجود في الخارج وامكان انقسامها
وبحسب التوهم لا يكفي في هذا المقصود اذ يثبت ان وقوع الحركة في جزء من ذلك الزمان الذي فرضنا
انه تقتضيه ماهية الحركة ممكن بحسب نفس الامر وانى له ذلك اذ ليس امكان وقوعها الا بحسب
التوهم اذ يصح ان يتوهم وقوع الحركة في ذلك الجزء واما بحسب نفس الامر فلا يجوز ان يقال
الزمان الذي يقتضيه ماهية الحركة لا يقبل القسمة بالفعل بل بالتوهم فكيف يقع الحركة المفروضة
في جزء وهي من الزمان ولما كانت الجهة مناسبة للمكان لان كل واحد منهما مقصد للمتحرك الا ان
المكان مقصد للمتحرك بالحصول فيه والجهة مقصد للمتحرك بالوصول اليها او القرب منها وان كل واحد
مقصد للاشارة الحسية اشار بعد الفراغ عن بحث المكان الى بحث الجهة فقال والجهة طرف الامتداد
الحاصل في مأخذ الاشارة ولك ان تسميها مأخذ الاشارة لما ذكر من انها طرف الامتداد اي نهايته
فاما ان لا يكون منقسما اصلا فيكون نقطة او يكون منقسما في امتداد واحد فيكون خطا او في امتدادين
آخرين فيكون سطحا فطرف الامتداد بالنسبة الى امتداد هي نهايته وطرفه وبالنسبة الى الحركة الاشارة
جهة فان قيل ... على ما ذكرت اما النقاط او الخطوط او السطوح وهي اعراض بالجسم

متحرك بحركة ملك ... مشهور حركة الجسم الى الجهة للوصول اليها او القرب منها كما ذكرته سابقا وايضا
لا يلزم ان يكون جهتا الفوق والسفل انما تتبدلين اول ... لا مشهور حركة الجسم الى الجهات
التي تكون غاية بحركة بالحركة واما حركة الى جهات تقوم بالجسم الآخر او حركة الجسم الآخر الى جهات
تقوم به فلا مانع عنها والتبدل في حق الفوق والسفل انما يلزم في تدور حركة الفلك المحدد لها وخروجه
عن مكانه وذلك غير ممكن والا لم يكن محددا فان جهة اليمين من الانسان مثلا انما تسمى بذلك
لانه هو المتين والمحدد لها فان اليمين هو ما يلي اقوى جانبيه فاذا اشتد على ما يلي
اقوى جانبيه بل ضعفه صار اليمين يسارا وهي من ذوات الاوضاع المقصودة بالحركة
للحصول فيها وبالاشارة اشار الى الاستدلال على كون الجهة امرا موجودا ذا وضع بانها مقصودة
بالحركة والاشارة اليه والمعدوم لا يكون منتهى الاشارة ومقصد المتحرك وكذا الموجود الذي
لا وضع له وقد عرف مما مر انها من الفرق بين المكان والجهة فما قوله مقصودة بالحركة للحصول فيها
وان الصواب ان يقال وصولا اليها او قربا منها والطبيعي منها فوق وسفل وما عداهما فسماه
الجهة على قسمين قسم متبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو ما يكون
بالطبع وهو فوق وسفل فان المتوجه الى المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه
والجنوب يمينه والشمال شماله فاذا توجه الى المغرب تبدل الجميع وصار قدامه خلفه وبالعكس
ويمينه شماله وبالعكس واما الفوق والتحت فلا يتبدلان لان القائم اذا صار منكوسا لم يصر
ما يلي راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من فوق فهما جهتان واقعتان
بالطبع لا تتغيران بالفرض والجهات المتبدلة بالفرض غير متناهية لان الجهة طرف الامتداد ويمكن
ان يفرض في كل جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة والحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق وسبب الشهرة امران عامي وخاصي اما العامي فهو ان الانسان يحيط به جنبان
عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذي هو الاقوى في الغالب يسمى يمينا ومقابله
يسارا وما يحاذي وجهه واليه حركاته بالطبع وهناك حاسة الابصار يسمى قداما وما يقابله خلفا وما
يلي راسه بالطبع يسمى فوقا وما يقابله تحتا ولما لم يكن عندهم سوى ما ذكر وقعت اوهامهم على هذه
الجهات الست واعتبروها في سائر الحيوانات ثم عمموا اعتبارها في سائر الاجسام وان لم تكن
لها اجزاء متمايزة على ذلك الوجه واما الخاصي فهو ان الجسم يمكن ان يفرض فيه ابعاد ثلثة متقاطعة
على زوايا قوايم ولكل بعد منها طرفان فلكل جسم جهات ست الا ان اختصاص بعضها عن بعض بالوصف
على اعتبار الاجزاء المتميزة في الجسم فطرفا الامتداد الطولي يسميهما الانسان باعتبار طول قامته
حين هو قايم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضي يسميهما باعتبار عرض قامته باليمين والشمال
وطرفا الامتداد الباقي يسميهما باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف فالاعتبار الخاصي يشتمل
على الاعتبار العامي مع زيادة هي تقاطع الابعاد على قوايم فان العامة غافلون عنها وان
امكن تطبيق اعتبارهم عليها ولا شك ان قيام بعض الامتدادات على بعض مما لا يجب
في اعتبار الجهات واذا لم يعتبر كانت غير متناهية لامكان ان يفرض في الجسم بالقياس الى
نقطة واحدة امتدادات غير متناهية القسمة الثانية في الاجسام وهي قسمان فلكية هي الافلاك
بما فيها من الكواكب وعنصرية هي العناصر بما فيها من المواليد الثلاثة اعني المعدنيات والنبات والحيوانات
اما الفلكية فالكلية منها تسعة افلاك التي ليست باجزاء الافلاك اخر تسعة واحد منها غير مكوكب ولذلك
سمي بالفلك الاطلس تشبيها له بالاطلس الخالي عن النقوش خطا بالجميع ولذلك سمي فلك الافلاك

والفلك الاعظم ويليه فلك الثوابت ثم افلاك الكواكب السيارة السبعة على الترتيب المشهور وهذه الافلاك
هي التي لم يجوزوا ان يكون اقل منها لانهم وجدوا في بادي الراي جميع الكواكب تتحرك بالحركة اليومية
السريعة من المشرق الى المغرب فاثبتوا لها فلكا ثم وجدوا بعد الرصد ان جميع الثوابت تتحرك
بحركة واحدة بطيئة من المغرب الى المشرق فاثبتوا فلكا اخر وكذا وجدوا الكواكب السيارة السبعة
ذوي حركات غريبة مختلفة غير متشابهة تباين بعضها البعض فاثبتوا لكل منها فلكا اخر فصارت
الافلاك تسعة واما في جانب الكثرة فلا قطع لجواز ان يكون كل من الثوابت على فلك وان يكون
الافلاك الغير المكوكبة كثيرة وجوز المحقق ان يكون الافلاك ثمانية بان تسند الحركة اليومية الى مجموعها
لا الى فلك خاص وذلك بان يتصل بها نفس تحركها كما قال صاحب التحفة لم لا يجوز ان يكون الفوق
... الى ان يكون تسعة بان يكون الثوابت ودوائر البروج على محدب فلك زحل ويتحرك
مجموع التسعة بحركة اولى واخرى [illegible]
يتحرك بالحركة السريعة دون البطيئة لتشتمل الثوابت بها [illegible]
على ... تلك الافلاك الكلية على افلاك اخر [illegible] الافلاك الكلية [illegible]
ما يبدو من احوال تلك الكواكب من السرعة والبطؤ والرجوع والاستقامة والاقامة [illegible]
والكسوف والتشكلات البدرية والهلالية واختلاف اوضاعها بالنسبة الى سكان الاقاليم وغير ذلك
فالمقطاكل منها نظام مخصوص فانه كل حال لكل منها وما قال من ان اسباب الافلاك على الوجه
المخصوص مبني على اصول فاسدة ماخوذة من الفلاسفة من نفي الفاعل المختار وعدم جواز الخرق
والالتيام على الافلاك وانها لا تشتد في حركاتها ولا تضعف والكواكب لها رجوع والاعتقاد
والوقوف والاختلاف حالة غير [illegible] بل يكون ابدا متحركة بحركة [illegible] الجهة التي تتحرك اليها [illegible]
وذلك من امثال الفلسفة والالهية التي بعضها مخالف للشرع وبعضها لم يثبت لكون ادلتها
مدخولة اذ لو لم يبن على تلك الاصول يقول ان القادر المختار يحرك بارادته [illegible] تلك
الافلاك على النظام المشاهد او يقول ان الكواكب تتحرك في الفلك كالحيتان في الماء [illegible]
وسفلا ووقفا وغير ذلك من غير حاجة الى تلك الافلاك الكثيرة وعلى تقدير ثبوت تلك الاصول فما ذكروا
اسباب [illegible] على وجود [illegible] ولا يصح الا اذا علم [illegible] معلوما ولا ضرورة
ولا برهان على امتناع ان يكون تلك الاختلافات المشاهدة لاسباب اخر غير ما ذكروا فليس [illegible]
ومنشاه عدم الاطلاع على مسايل هذا الفن ودلايله فان اكثر مقدماته حدسية غرض الفن منها
[illegible] هذه الاختلافات المذكورة على النظام المشاهد والاستعانة بالمقدمات الهندسية التي لا [illegible]
[illegible] اشياء مثلا مشاهدة تشكلات القمر والهلالية على الوجه المرصود يوجب الظن
بان نور القمر مستفاد من الشمس وان الخسوف انما هو بسبب حيلولة الارض بين الشمس والقمر
والكسوف انما هو بسبب حيلولة القمر بين الشمس والابصار [illegible]
وهي تلك الاصول المذكورة فان ثبوت القادر المختار واستناد الاصول لا ينفيان ان
يكون الحال على ما ذكر غاية الامر انها تجوز الاحتمالات الاخر [illegible]
المختار يجوز ان يسود القادر [illegible] عند الكسوف [illegible]
عند الكسوف [illegible] الشمس من غير حيلولة القمر وكذا يجوز ان يسود [illegible]
من التشكلات البدرية والهلالية وايضا على تقدير جواز الاختلاف في حركات الفلكيات
وسائر احوالها يجوز ان يكون اعتقاد كل من النيرين مضيا [illegible] ويتحرك النيران

على ما ذكرنا بحسب تغير وجهها المظلم الى مواجهتنا لما في حالتي الخسوف والكسوف اما بالتمام وذلك اذا كانا تامين واما بالبعض على قدر ما اذا كانا غير تامين وعلى هذا القياس حال التشكلات البدرية والهلالية لكنا لا نجزم مع علم الاحتمالات المذكورة ان الحال على ما ذكر من استفادة القمر نوره من الشمس وان الخسوف والكسوف انما يكونان بسبب حيلولة الارض والقمر ومثل هذا الاحتمال قائم في العلوم العادية والتجربية بل في جميع الضروريات فانا نجزم بان اواني البيت بعد خروجنا عنه لم تصر اناسا فضلاء محصلين في العلوم الالهية والهندسية مع ان القادر المختار يجوز ان يجعلها كذلك بحسب ارادته بل على تقدير ان يكون المبدأ موجبا يجوز ان يتحقق وضع غريب من الاوضاع الفلكية فيستتبع ظهور ذلك الامر الغريب على ما هو مذهب القائلين بالايجاب من استناد الحوادث الى الاوضاع الفلكية وغير ذلك مما هو مذكور في بحث العاديات في الضروريات والحاصل ان ما ذكر في علم الهيئة ليس مبنيا على المقدمات الطبيعية والالهية وما ذكرت من العادة من تصدير المصنفين كتبهم بها انما هو بطريق المتابعة للفلاسفة وليس ذلك امرا واجبا بل يمكن اسقاطها من غير اخلال بما هو المقصود عليها فان المذكور فيه بعضه مقدمات هندسية لا تتطرق اليها شبهة وبعضه مقدمات حدسية كما ذكرنا وبعضه مقدمات يحكم بها العقل بحسب الاخذ بما هو الاليق والاولى كما يقولون ان محدب الحامل مماس لمحدب الممثل على نقطة مشتركة وكذا مقعره لمقعره ولا مستند لهم غير ان الاولى ان لا يكون في الفلكيات فضل لا احتياج اليه وكما يقولون ان فلك الشمس فوق افلاك الزهرة وعطارد لان الاحسن والانتظام يقتضي ان يكون ما هو اكثر بعدا واعظم مدارا ابطأ حركة من الكواكب وان يكون الشمس واسطة النظم والترتيب بين الستة العلوية [illegible] الاعداد الاربعة اعني السدس والتربيع والتثليث والمقابلة وبين ما يعد عنها من الاعداد المكورة اعني السدس وبعضه مقدمات مذكورة على سبيل التردد دون الجزم كما يقولون ان اختلاف حركة الشمس بالسرعة والبطوء اما مبني على اصل الخارج واما مبني على اصل التدوير من غير جزم باحدهما ولو سلم ان اثبات الافلاك على الوجه الذي ذكروه موقوف على تلك الاصول الفاسدة فلا شك انه لا يكون ذلك اذا ادعى اصحاب هذا الفن انه لا يمكن الا على الوجه الذي ذكرنا اما اذا كان دعواهم انه يمكن ان يكون على ذلك الوجه وان امكن ان يكون على الوجه الآخر فلا قصور الوقف فيه ويكفيهم فضلا انهم تخيلوا من الوجوه الممكنة اما تنضبط به احوال تلك الكواكب مع كثرة اختلافاتها على وجه يتيسر لهم ان يعينوا مواضع تلك الكواكب واتصالات بعضها مع بعض في كل وقت ارادوا بحسب تطابق الحس والعيان مطابقة تتحير فيها العقول والاذهان ومن تأمل في الاظلال على سطوح الرخامات يشهد ان هذا الفن عجاب واثني عليهم ثناء مستطاب تداوير وخارجة المراكز والمجموع اربعة وعشرون وفيه نظر اما اولا فلانه صرح ان الافلاك الجزئية اما ان تكون تداوير وخارجة المراكز وهذا خطأ فان من الافلاك الجزئية للقمر جوزهرا ومائلا وهما فلكان موافقا المركز واما ثانيا فلان عدد الافلاك على ما هو المشهور يرتقي الى ثلاثة وعشرين لان لكل من المتحيرة سوى القمر مدورا وحاملا وممثلا ولكل من السيارة فلكا خارج المركز سوى عطارد فان له فلكين خارجي المركز فالافلاك الخارجة المراكز ثمانية وللقمر فلكان آخران موافقا المركز على ما مر فعدد الافلاك الجزئية تسعة عشر وهي مع الافلاك الكلية التسعة يرتقي الى ثمانية وعشرين على ما ذكرنا نعم لو لم يجعلوا الكرة المحيطة بالمائل فلكا برأسه بل جعلوها مع المائل فلكا ما صح تعلق بنفس حركة الجوزهر ينقص

سوى تلك الكرة من الفلك كالمتممات غير معدودة في عداد الافلاك وكان عدد الافلاك على ما ذكر اربعة وعشرين الا ان اصحاب هذا الفن قاطبة صرحوا بان الفلك الاول من افلاك القمر هو الفلك الممثل ويسمى بالجوزهر ايضا محدبه مماس لمقعر فلك عطارد ومقعره لمحدب الفلك الثاني من افلاكه ويسمى بالفلك المائل فلك الكرة يجب ان تعد من الافلاك وليس فلكا كليا والا لكان المائل ايضا فلكا كليا فينحصر عدد الافلاك الكلية في عشرة وهو خلاف ما ذهبوا اليه وهو من الافلاك الجزئية ويلزم ما ذكرنا وسميل على كواكب سوى سبعة وهي الف وتيف وعشرون اي اثنان وعشرون او ثمانية وعشرين كوكبا ثوابت رصدوها وعينوا مواضعها طولا وعرضا واما غير المرصودة فهي غير محصورة والكل اي الافلاك باسرها بسائط وكذا الاركان الاربعة المشهورة القابلة للانفعال في اجسامها الطبيعية وما ذلك الا لاجل الجهات المتحددة [illegible] لا بالفلك وهو متعين في موضعه ان الجهة انما تتحدد بالفلك وفيه نظر لانه يجوز ان تكون المواضع الطبيعية لتلك البسائط متجاورة بحيث يكون تلك البسائط مجتمعة بحيث تتلاقى بعضها مع بعض حالكونها في احيازها الطبيعية فلم لا يجوز اقول ولو سلم انها قد خرجت عن احيازها الطبيعية فلم لا يجوز ان يكون احيازها الطبيعية مع احيازها التي هي فيها حال التأليف متساوية البعد عن مركز العالم وحينئذ لا يحتاج الى الحركة المستقيمة حتى يلزم تحدد الجهة قبلها فان قيل المراد بالحركة المستقيمة ما يخرج المتحرك بها عن مكانه اعني الحركة الاينية فان النقطة الجوالة من الثابت على الاستدارة مثلا متحركة حركة يخرج بها عن مكانها فتكون متحركة حركة مستقيمة اصطلاحا بخلاف الجسم المتحرك في مكانه الذي لا يخرج عنه بحركته اصلا فانه متحرك على الاستدارة واما حركة الجوالة ونظايرها فهي تسمى مستديرة لو لا اصطلاحا اقول الفلك انما يحدد جهتي الفوق والسفل دون سائر الجهات فاذا تحرك جزء الفلك من مكانه القريب الى مكانه الطبيعي على دائرة مركزها مركز العالم فهو لم يتحرك الى احدى جهتي الفوق والسفل فلم يلزم تحددهما قبل فان سمي تلك الحركة مستقيمة توجه المنع الى قوله يلزم ان يكون الجهات متحددة قبل الفلك لا بالفلك ولو سلم ان اشتغال الاجزاء الى احيازها الطبيعية انما يمكن بحركتها الى احدى جهتي الفوق والسفل فلا يلزم من ذلك ان تتحدد الجهة قبل حركة الاجزاء او لا يستحيل ذلك اذ انما يلزم ان تتحدد الجهة قبل وجود الاجزاء ولم لا يجوز ان يكون الجهة متحددة قبل الفلك لا بالفلك على ان هذا الدليل قد اعترض عليه بانه يجب ان يكون الفلك المحدد للجهات اعني الفلك الاعظم دون سائر الافلاك كما هو مدعاه خالية عن الكيفيات الفعلية اي الحرارة والبرودة والكيفيات الانفعالية اي الرطوبة واليبوسة هذه الكيفيات هي الاربع وان كان كل منها منشأ للفعل والانفعال لكن الفعل في الاوليين اعني الحرارة والبرودة اظهر كما ان الانفعال في الاخريين اعني الرطوبة واليبوسة اظهر فلذلك سميت الاوليان بالفعليتين والاخريان بالانفعاليتين قالوا الفلك لا حار ولا بارد لان هاتين الكيفيتين توجبان لمحلهما ميلا اما علويا او سفليا فيكون قابلا للحركة المستقيمة وانه يوجب تحدد الجهة قبل الفلك وهذا الدليل لا ينتهض على تحديد الجهة المخصوص بالمحدد ولا يعم الافلاك الباقية والجهة الحادثة للكل انها متحركة بالاستدارة بدلالة الارصاد فيها فيستند الى ما لا يكون فيها مبدأ ميل مستقيم تنافيهما لان الميل المستقيم يقتضي توجه الجسم الى جهة والمستدير يقتضي صرفه عنها وهذا جميع

الثاني من المطلوب اذ قد تمنعان في جسم واحد وتحصل باجتماعهما حركة كالدحرجة في الكرة وكما
على العجلة فانهما تحركها على الاستقامة والاستدارة معا ولئن سلمنا تحرك الاستدارة صارفة عن الميل
من غير منقصة للسوء الهاوية على الوجهين اما الاول فان الحرارة والبرودة نوعان لمحلهما ميلا
صاعدا وهابطا مطلقا بل وكل في العناصر فقط دون الافلاك فجاز ان يكون فيها حرارة
وبرودة بلا خفة وثقل فان قيل الحرارة علة الخفة كما ان البرودة علة الثقل فيمتنع التخلف
فلو وجدت في الافلاك لترتب المعلول عليها قلنا قد يتخلف الاثر عن العلة لمانع
لعدم القابل كالحركة فانها توجب الحرارة في العناصر القابلة لها والافلاك متحركة غير حارة
لان مادتها غير قابلة للحرارة عندكم فيجوز ان يتخلف الخفة والثقل عن الحرارة والبرودة لان
مادة الفلك لا تقبلهما وان كانتا مقتضيتين لهما قال الامام المعتمد في اثبات ان الفلك
ليس بحار ان يقال لو كانت الافلاك حارة لكانت في غاية الحرارة لوجود الفاعل الذي هو طبيعة
الفلك والقابل الذي هو مادته من غير عائق هناك لكونها بسيطة والتالي باطل والا لكان الاقرب
من الفلك اسخن كرؤوس الجبال الشامخة ولم يظهر من الشمس اثر التسخين في عالمنا هذا او
يستحيل ان تسخن الشمس دون الكواكب التي هي في غاية الحرارة مع ان ثوابت السماوات اضواء
اضعافا او في معناها [illegible] والجواب ان مراتب السخونة مختلفة بالنوع فربما
لا يقبل مادة الفلك الا مرتبة ضعيفة من الحرارة فلا تؤثر حرارته في عالمنا ولئن سلمنا قوة
حرارتها فلعل السخونة منها قد لا تصل الينا لان الطبقة الزمهريرية مانعة له والشمس لا تسخن
بنفسها بل اشعتها هي المسخنة سيما اذا انعكست من سطوح الاجسام الكثيفة ولذلك اذا
انعكست اشعتها من اجسام صقيلة جدا احرقت الاجسام المنعكسة اليها كما في المرايا المحرقة
وليس للافلاك الحارة بالفرض اشعة [illegible] تسخينها وايضا كرة النار حارة عندهم ومحيطة
بسائر العناصر فلو صح هذا الدليل لزم ان لا تكون كرة النار حارة وقد كانت هي مماسة للطبقة
الزمهريرية [illegible] ولا يتصور معاوقتها للافلاك المسخنة جدا اولا فقد ربطها بالعاكس اليها
كما ينفع في مباحث الابعاد والاجرام من علم الهيئة وقالوا ايضا انه لا رطب ولا يابس
لان الرطوبة كيفية بها يسهل قبول الاشكال وتركها واليبوسة كيفية بها يعسر ذلك ولا يتصور
ذلك القبول والترك سواء كان بعسر او يسر الا بالحركة المستقيمة في اجزاء القابل فوجود الرطوبة
واليبوسة في جسم يوجب صحة الحركة المستقيمة عليه وقد عرفت امتناعها على الافلاك والجواب
الحكم قد عرفتم المنع ايضا ولو [illegible] خالية عن لوازم تلك الكيفيات كالخفة والثقل والتخلخل
والتكاثف والالوم [illegible] الحركة المستقيمة والجواب منع بطلان التالي [illegible] لانها
لا تحجب عن الابصار ما وراءها من الكواكب هذا انما يكون في غير الفلك الاطلس واما الواسع
البسيطة فاربعة كرة النار وكرة الهواء عطف على كرة النار لا على النار وكذا قوله والماء والارض
اشارة الى ان [illegible] العناصر الاربعة وان كان مقتضى طبائعها الكروية لكن غير النار قد خرجت
عن مقتضى طبائعها اما الارض والماء فكذلك [illegible] واما الهواء فلان الادخنة المرتفعة
اليه تخرجه عن الكروية ولا تخرج النار عنها لانها قوية على احالة ما يصل اليها [illegible]
[illegible] الكيفيات الفعلية والانفعالية [illegible] العناصر لا تخلو عن حرارة
ورطوبة ويبوسة [illegible] ولم يمكن اجتماع الاربعة او الثلاثة [illegible]

[illegible]
الحرارة والبرودة وبين الرطوبة واليبوسة من التضاد فتعين اجتماع اثنين من الكيفيات الاربع في كل
بسيط عنصري فالجامع بين الحرارة واليبوسة هو النار وبين الحرارة والرطوبة هو الهواء وبين البرودة
والرطوبة هو الماء وبين البرودة واليبوسة هو الارض وكلامهم في هذا المقام مبني على ان الذي هو
باعتبار احوال الاجسام التي عندنا بالوجدان والتجربة والتفتيش عنها لا على البيانات العقلية
[illegible] الامتحانات العقلية فان [illegible] الامام من قاول حصر البسائط [illegible]
[illegible] على فقد [illegible] الناس لما عجزوا بطريق التركيب والتحليل [illegible]
الكائنات [illegible] من هذه الاربعة وتحليلها [illegible] لم يجدوا الا هذه الاربعة متكونة من تركيب
اجسام اخر ولا منحلة اليها فلا جرم زعموا ان الاسطقسات هي هذه الاربعة [illegible] فلا يرد عليهم
انه يجوز ان يكون مما غاب عنا عنصر خال عن الكيفيات الاربع او مشتمل على واحدة منها فقط
وما نقل من الحكم ان اردتم بهذه الكيفيات التي يستدلون بازدواجها على عدد العناصر ما هي في نهاية
الشدة لا يكون الهواء حارا رطبا لان حرارته ليست في الغاية وان اردتم ما هو اعم من الشدة
وغيره ولا شك ان المتوسط من غاية الحرارة والمعتدل [illegible] فان [illegible]
[illegible] عنصر [illegible] العناصر الاربع والالزم [illegible] اول [illegible]
[illegible] من غير [illegible] الحدود [illegible]
لجميع الحدود عنصر [illegible] العناصر على الاربعة لا يقال [illegible] يكون فعل
[illegible] عنصر واحد [illegible] النفل [illegible]
ان [illegible] حال [illegible] ان يكون من نوع واحد وكل منها ينقلب الى الملاصق
[illegible] بوسط او بوسائط اي كل واحد من العناصر الاربعة قد ينقلب الى المجاورة كما ينقلب
النار هواء وبالعكس والماء ارضا وبالعكس وهي ست صور لا يرد عليها الانقلاب [illegible]
الملاصق [illegible] وقد ينقلب الى غير المجاورة اما بوسط واحد كما ينقلب النار الى الماء والهواء
ارضا وبالعكس وهي اربع صور لا يرد عليها الانقلاب الى غير الملاصق بوسط واحد
واما بوسائط كما ينقلب النار ارضا وبالعكس وهاتان صورتان [illegible]
من ضرب كل من الاربعة في الثلاثة الباقية والذي يدل على هذه الانقلابات التجربة
والعيان اما انقلاب النار هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت [illegible]
ولا [illegible] ما [illegible] عن بعض الجوانب [illegible] هواء واما انقلاب الهواء
نارا فعند [illegible] على الكير [illegible] التي يدخل فيها الهواء [illegible]
[illegible] ان يحصل لذلك الهواء [illegible] قوية [illegible] على النار من الاحراق [illegible] السموم
وهي ريح في غاية السخونة [illegible] بدن الحيوانات بلا نار [illegible]
[illegible] وقد يحدث هناك نار يلين بها الحديد واما انقلاب الهواء ماء
فلان الطاس المكبوب على الجمد [illegible] قطرات الماء كلما [illegible] مرة بعد اخرى
فتلك القطرات لا تخلو عن اقسام ثلثة اما ان تكون من داخل الطاس فهو على سبيل
الترشح وليس كذلك لان الماء ليس يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان من
الماء الحار اولى لانه الطف فهو اقبل للنفوذ [illegible] المسام الضيقة واما ان
تكون من خارج الطاس وذلك اما بان ينقلب الهواء [illegible] بالطاس
اليها فذلك هو المطلوب واما ان يكون هناك اجزاء مائية موجودة في الهواء [illegible]

المطيف بالطاس وينزل منه الى الطاس كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان الهواء
اللطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية كثيرا لعذوبتها وجذب حرارة الهواء اياها لم يتحلل
من فوق الهواء والنزول على الاناء الذى خلا بدل الاناء الذى يلى برداب التخوم مع الاجزاء
المائية تكثفت وتثقلت فنزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء
لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما فى الصيف فان حرارة الهواء تحللها وتصعدها
وعلى تقدير تجانس من تلك الاجزاء لزم احد امور ثلثة اما نفادها واما تناقصها واما
تراخى ازمنة حدوثها والكل خلاف الواقع وذلك لان تلك الاجزاء اما على قرب
من الاناء او على بعد منه فان كانت على قرب منه فاما ان ينزل الكل دفعة فيلزم نفادها
مرة واحدة او ينزل شئ فشئ على التدريج فيلزم نفادها وانقطاعها اذا تواترت
نزولها بعد النفحة مرة بعد اخرى مع بقاء الاناء بحالة الاولى او على التناقص
فيلزم تناقصها وان كانت على بعد منه يلزم منه تراخى الازمنة لبعد المسافة واعترض
على ذلك انه لا يجوز ان يلحق تلك الاجزاء مدد من بخارات الارض فانها متجددة
دائما فيجاور الاناء دائما فلا يلزم شئ من تلك الامور الثلثة واجيب بانه يجوز ان يتحرك
الابعد الى مكان الاقرب فى زمان حركة الى الاناء مثلا اذا حصل الى الاناء ما كان
على ذراع منه تحرك الذى على بعد نصف ذراع منه الى ما كان على بعد الربع وهكذا
فلا ينفد ولا يتناقص ولا تتراخى ازمنة النزول وثانيا بالنقض بوجهين الاول
انه اذا كانت برودة الاناء مقتضية لانقلاب الهواء المحيط به ماء لزم ان يصير الهواء
المحيط بذلك الماء ايضا ماء بسبب برودة الماء وكذلك الهواء المحيط بذلك الماء
الى ان يجرى الماء جريانا صالحا والمشاهد بخلافه والجواب انه لو كان برودة الماء
سببا لانقلاب الهواء ما لوجب ان يركب القطرات جميع سطح الاناء بلا فرجة لان جميعه فى غاية
البرودة والهواء ايضا متصل بجميعه فيلزم اتصال القطرات بعضها ببعض وليس كذلك
بل الواقع على سطح الاناء قطرات متفاصلة كحباب متفرقة واجيب عن الاول بان
جرم الاناء لصلابته يعسر تكثيفه بالكيفيات الغريبة وعند تكثيفه يشتد تكثفه بها وحفظها
لها ولذلك ربما يوجد الاوانى الرصاصية المحلة على الماء ماءات ابتداء اخر
من تلك الماءات فالاناء المذكور يشتد برده فيبرد الهواء المحيط به والماء
لضعف برده وسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحيله الهواء المحيط به عن برودته سريعا
فلا يبرد الهواء ما دام على سطح الاناء فاذا انحى عنه واتصل بالسطح عاد الى فساده حارا
وعن الثانى بانه لا يلزم من احالة جزء من سطح الاناء الهواء الملاصق به الى الماء
احالة كل جزء منه ما يلاصقه لجواز ان يكون للبرد والمحل شرط لا يوجد فى كل جزء
يكون فيه وانت لم تعلم ان انصاف قد صعدت قلل الجبال فضرب القصر محيطا بالم يشق الهامين
موضع الجو لا انعقد من بخار متصعد لم يرى ذلك السحاب يتساقط ثلجا ثم يصير نعود
والشيخ فقد حكى انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد شاهد اهل
المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا واعترض الامام على ذلك بان تبريد الماء
ليس باعظم من تبريد الارضى المجمدة اياه فى صميم الشتاء بل فى المواضع التى حر الشمس ذى
غاية شدته اشهر وذلك اعلا ما يجمد الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة
يقتضى جمع القطرات

مشهور دون الثلج يعسر الهواء اكثر مما قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فالذى يلزم ان يتيسر الثلج
والمطر الى ان يعسر التحلل والهواء واجيب عنه بانه يجوز ان يكون ذلك لعدم سرعة او وجود
مانع لم يعلمها بالتفصيل على قياس ما هو حوادث كبعض الامور واما انقلاب الماء هواء فيشهد له حال الاجزاء
حيث يتلطف بالكلية كما نشاهد عند غليان القدر واما انقلاب الماء ارضا فعند انعقاد
المياه الجارية التى تشرب تحت نصر حجارة صلبة واما انقلاب الارض ماء فعند ما يحل الاجساد
الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل وطائفة من انكار الانقلاب يعم الوسط
تعلم مكان الانقلابات بالوسط او بوسائط فالنار حارة لان النار التى عندنا مع لطافتها
ما يكسف بالبرودة حرارتها محسوسة ظاهرة فالنار الصرفة بالطريق الاولى والمناقشة فيه
بانه يجوز ان يكون النار التى عند الفلك مخالفة بالنوع للنار التى عندنا فلا يلزم الاشتراك فى اللوازم
او يكون الحرارة المحسوسة فى هذه النار ناشية من خصوصية المركب لا من الجزء النارى الذى
فيه بعيد عن الانصاف يابسة لانها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها واعترض بانه يجوز
ان يكون افناء الرطوبة لان النار اذا اثرت فى جسم مركب يصعد اجزاءه اللطيفة فيبقى اجزاءه
الكثيفة اليابسة ولانها لو كانت رطبة لكانت سهلة الاجسام الرطبة كالحطب الرطب مثلا
اليها اسرع من استحالة الاجسام اليابسة اليها كالحطب اليابس مثلا لان الاستحالة الى العنصر الموافق
فى الكيفية اسهل منها الى المخالف فيها وليس كذلك بل الامر بالعكس لشهادة التجربة واعترض عليه بانه يجوز
ان يكون عسر استحالة الرطب الى النار لا بسبب ان بردا مائية الى الرطب لا بسبب الرطوبة ولهذا اذا
كان الرطب حارا كالهواء يستحيل اليها سريعا واجيب بان الرطب اذا كان فيه برودة يقتضى
عسر استحالته اليها من اليابس بسبب يقتضى عن انها عسر استحالته اليها فلم لا يكون الحطب
اليابس اسرع استحالة اليها من الحطب الرطب والتجربة تشهد فلاف ذلك وقيل انها
لانها سهلة القبول للشكل واعترض عليه بان النار التى عندنا كذلك ولعله بسبب مخالطة الهواء
فالدليل على ان النار التى عند الفلك كذلك لا يخالف بالفرق بين المنافيين
من الحرارة فى النار التى عندنا لاجل التى لطافة الهواء الذى هو حار
مما لاجل التى لطافة مع الهواء الذى هو رطب
لانا نقول المتماثلان فى الكيفية اذا اختلطا تكسر كل من الكيفيتين
فى الشدة والضعف فلو اكتسب الحرارة فى النار لاجل مخالطة الهواء لوجب ان يكون حرارتها
اضعف من حرارة الهواء الصرف لكن الامر بعكس ذلك واما الرطوبة الحاصلة فى النار بسبب مخالطة
الهواء فلا شك انها اضعف من رطوبة الهواء الصرف محصور ان يكون لاجل التى لطافته وسلك
الشيخ الاستدلال على يبوسة النار بانها اذا خمدت وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام
صلبة ارضية يتخذ فى السحاب الصاعق واعترض عليه بانه فلت انكم ان الصاعقة يتولد من الادخنة
والاجزاء المتصعدة من الارض المحتبسة فى السحاب وبعد الجبر فوليه وابدا حكاه من انه يشوى
شبه الحجارة والحديدية تارة والنحاس تارة فدل على ان مادتها الاجزاء والادخنة الشبيهة بمواد
هذه الاجسام ومعاودتها شفافة الشفاف ما لا يمنع الشعاع عن النفوذ فيه نفس الشيخ فى الشفاء
فسره بالاكون له ولا ضوء فلان الزجاج الملون شفاف اذ لم يمنع من نفوذ الشعاع فيه الا
والشعاع يقتضى ظهور كل جسم كثيف او رؤيته والاول هو شعاع النير والثانى هو شعاع
البصر على ان النار الصرفة التى هى كالقرب من الفلك اما شفافة لانها لا تستر ما ورائها من الكواكب

وامّا النار المحسوسة التي عندنا فنقول في السماء مثلا انها [illegible] ليست بشفاف ولا تحجب ما وراءها عن الابصار
وما ذلك الا لمنعها عن نفوذ الشعاع البصري فيها ولانها تقع منها ظل كما في اظلال المصباح
عن مصباح آخر وما ذلك الا لمنعه عن نفوذ الشعاع المصباحي وقد عرفت ان ما يمنع نفوذ
الشعاع فليس بشفاف فان قلت ان في اصول الشعل يوجد نار صرفة لنفوذها وتمكنها من
اطالة ما في الطبائع فيها ايضا تكون شفافة لا تمنع الناظر ولا تكون لها ضوء تمنع عن رؤية ما وراءها
قال الشيخ في الاشارات اصول الشعل حيث النار قوية شفافة لا تمنع الناظر وتمنع ما فوقها [illegible]
عن مصباح آخر متحرك بالسرعة [illegible] الفلك [illegible] حركة ذوات الاذناب فانه قد ظهر في سنة سبع وثلثين
وتسعمائة [illegible] والشمس في اوايل الميزان ذات ذنب بقرب الاكليل الشمالي كانت تطلع [illegible]
مقارنة لم تزل مدة ظهورها لها حركة خاصة بطيئة فيما بين المشرق والشمال وكانت يصغر جرمها ويضعف
ضوؤها بالتدريج حتى انمحت بعد ثمانية اشهر تقريبا وقد بعدت عن الاكليل في الجهة المذكورة قدر رمح
وفيما شاهدنا ما ذكرنا ظاهرة على ان كرة الاثير تتحرك بالحركة اليومية وما قيل من انه لو كان كذلك لكانت
حركة ذوات الاذناب على موازاة المعدل كما ثبت كذلك بل تارة الى الشمال من المعدل وتارة
الى الجنوب منه ليس بشيء لانها على ما شاهدنا انما تتحرك كذلك بحركتها الخاصة وجميع الكواكب كذلك تتحرك
بالحركة اليومية مع ان لها حركات خاصة تارة الى الشمال من المعدل وتارة الى الجنوب منه والاستدلال
بان السطح المقعر لفلك القمر مكان [illegible] فلك القمر [illegible] المعكس [illegible] بالعرض كحركة جالس
السفينة [illegible] طبقة واحدة [illegible] مع الهواء [illegible] في طبقات الهواء
وفوقه على احالة المركب [illegible] صورته [illegible]
الحيوان الذي يسمى سمندر [illegible] والهواء حار رطب لان الماء بالتسخين يصير هواء
والهواء المجاور لا يحسّنا بالحس برودة لانه ممتزج باجزاء اختلطت به من الماء رطب بشهادة الحس
شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع وله اربع طبقات الاولى ما يمتزج مع النار وهي التي يتلاشى فيها
الادخنة المرتفعة من السفل وتكون منها الكواكب ذوات الاذناب والنيازك وما يشبهها [illegible]
وثانيها [illegible] الهواء الغالب وهي التي تحدث فيها الشهب الثالثة الهواء البارد [illegible] الطبقة
من الارض [illegible] ولا يصل اليه اثر شعاع الشمس المنعكس من وجه الارض [illegible] طبقة زمهريرية
وهي منشأ السحب والصواعق والرعد والبرق الرابعة الهواء الكثيف المجاور للارض والماء
الذي يصل اليه شعاع الشمس المنعكس فلا يبقى على صرافته [illegible] برودته التي اكتسبها من مخالطة الاجزاء
والماء بارد رطب بشهادة الحس شفاف اذ لا يمنع نفوذ الشعاع وما يقال من انه
مرئي فلا يكون شفافا مدفوع بانه لا تنافي بينهما كما في الزجاج وهو محيط بثلثة ارباع الارض تقريبا وله
طبقة واحدة والارض باردة لانها لو خليت وطبعها ولم تسخن بسبب غريب ظهر منها برد محسوس
وفيه نظر لانه لا دليل [illegible] عليه والتجربة لا تفي بذلك اذ لا تخلو الارض [illegible] من الاثر [illegible]
وفرض الخلو لا يفيد وما قيل من انا نحس [illegible] الابرد [illegible] ابرد من الماء الا انها كثيفة
الا ان الاحساس ببرودة الماء اشد وذلك لنفوذه ووصوله الى المسام والتصاقه بالاعضاء [illegible]
الحار يسخن من النحاس المذاب مع ان الاحساس بحرارة النحاس اشد واقوى الا ترى ان من
امر يده على النار بسرعة سلمت [illegible] على النحاس المذاب [illegible] مدفوع بانه [illegible]
تكون كما فيها يبوستها [illegible] بشهادة الحس ساكنة في الوسط اما انها في وسط العالم اي
مركز حجمها منطبق على مركز العالم فلانكساف القمر في مقابلة الحقيقية للشمس واما انها ساكنة فلانها

خلافه لو تحركت فاما ان تحرك من الوسط او الى الوسط او حوله فالاول والثاني لزم [illegible]
في مقدار [illegible] وان كان الثالث لزم ان الحركة الاستدارية [illegible] سيد [illegible]
ثبت [illegible] والقمر [illegible] حركتها ابطا [illegible] القوة [illegible]
[illegible] وذلك اذا كان حركة [illegible] حركتها [illegible] ان [illegible] حركة [illegible]
في [illegible] اذا كان حركته ابطا [illegible] حركتها [illegible]
[illegible] القوة [illegible] حركتها [illegible]
ان [illegible] الطيور والتيرات [illegible] فان قيل [illegible]
[illegible] الاشر [illegible] ان لا تقع [illegible] المستقل في الفضو [illegible] في الهواء
في سمت خط واحد [illegible] خطوط [illegible] الهواء [illegible]
[illegible] ان للارض حركة [illegible] الشرق [illegible]
القول [illegible] الكواكب حركة [illegible] المشرق [illegible] المغرب [illegible]
[illegible] اذا كانت [illegible]
[illegible] الكواكب طالعة وغاربة [illegible]
في الماء [illegible]
[illegible] المراد [illegible]
[illegible] الحكم [illegible]
[illegible] شعاع الشمس [illegible] الارض [illegible]
[illegible] الاطلاع [illegible]
[illegible] الصحيح [illegible]
[illegible] الكل [illegible]
ثم طبقات للهواء للارض [illegible] وكثيرا من النبات والحيوانات
الثانية الطبقة الطينية الثالثة للارض [illegible] المحيطة بالمركز واما المركبات في [illegible] الرابع
من حيث انها تتركب منها المركبات [illegible] طبقات [illegible] المركبات [illegible]
انها تحصل بتفاعلها [illegible] الكون [illegible] من حيث انها [illegible] كل منها [illegible] اصول [illegible]
الكون [illegible] المركبات انها اذا [illegible]
[illegible] فلا بد منها للطبع [illegible]
في المركبات [illegible]
[illegible] استعداده لقبول [illegible] استعداده لقبول صورة [illegible]
[illegible] الاجزاء الارضية [illegible]
[illegible] ان [illegible] الشمس [illegible] اذا [illegible]
بعيد الاستعداد لقبول النارية [illegible] وجود النار [illegible]
[illegible] المركبات [illegible]
تحصل [illegible] العناصر [illegible]
وجود [illegible]
[illegible]
[illegible] واما المتولدة [illegible] العناصر [illegible]
[illegible] كل عنصر مادة وصورة [illegible] فلكل منها اما فاعل او منفعل

ولا يجوز ان يكون المادة هي الفاعلة لانها قابلة والقبول والانفعال لا الفعل والتاثير ولا ان يكون
الصورة هي الفاعلة لانها للفعل والتاثير لا القبول والانفعال فلم يبق من الاحتمالات الا الا هو
اي ان يكون الفاعل فيها المادة او الكيفية والفاعل فيها اما الصورة او الكيفية ليس الصورة لان الفاعل
لان الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت الحرارة والبرودة وحصل هناك كيفية متوسطة فيهما وليس
هناك صورة مستحدثة فتعين ان يكون الفاعل هو الكيفية ولا يجوز ان يكون المنفعل ايضا هو الكيفية
لان الكيفيتين متضادتين ...... فان حصل ذلك ان
معا والعلة ...... مع المعلول لزم ان يكون الكيفيتان المتكاسرتان موجودتين حال
...... وان كان انكسار احدهما متقدما على انكسار الاخر لزم
ان يعود المكسور غالبا والغالب مكسورا وهو ايضا باطل فتعين ان المنفعل المادة فمنكسر حرارته
كيفيتها ويحصل كيفية متوسطة في الكل متوسطة بين المزاج وبعد ذلك الكيفية ...... في الكل ان ......
...... كل جزء من اجزاء الممتزج ...... في جزء من الاجزاء ...... من غير تفاوت
الا بالحل حتى ان جزء النار ...... في الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وكذا الهواء
ولا يجوز ان يكون اقرب الى كل من الكيفيتين المتضادتين ...... الكيفية
الماء البارد ...... بالقياس الى الحار ...... في الرطوبة واليبوسة ...... اولا فانه يجوز
ان يكون الفاعل هو الصورة لا الكيفية قوله الماء الحار اذا امتزج بالماء البارد انكسرت برودته
وليس هناك صورة مستحدثة قلنا لم فان صورة الماء هناك تفعل فعلين متعاكسين ......
والتبريد بتوسط الكيفيتين المتضادتين ...... البرودة ...... العرضية فان صورة كل عنصر تفعل
في مادتها ...... بتوسط الكيفية سواء كانت تلك الكيفية ذاتية او عرضية واما ثانيا
فان انفعال المادة ...... لكيفيتها واذا كانت المادة منفعلة في الكيفية
كانت الكيفية مغلوبة بالضرورة ...... انفعال الكيفية ......
...... انفعال المادة ...... ليس الا الكيفية الفاعلة بكيفية ......
الكيفية الفاعلة وذلك لا يكون الا بعد تمام الكيفية ...... الى المادة المنفعلة ...... نقول فعلها
فعل كل كيفية في مادة الكيفية الاخرى اما فعل الكيفية الاخرى في مادة الاولى فيلزم كون المعدوم موثرا حال
كونه معدوما ...... فيلزم ان يكون الكيفية الاخرى بعد انفرادها موثرة في مادة الاخرى فذهب
بعضهم الى ...... جواز كون الكيفية واحدة ...... ومغلوبة ...... واحدة من جهتين
غالبة من جهة الصورة الفاعلة ومغلوبة من جهة المادة ...... ولا يخفى ...... لان الصورة
انما تفعل بكيفيتها ...... كيفيتها غالبة ...... الكيفية ...... كون الصورة ...... فاعلة
لزم ...... الكيفية ومغلوبيتها ...... الكيفية وحدوث
كيفية ...... في المادة اضعف منها فلا يتصور كون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة من جهتين وذهب
آخرون الى ان الحق ان ...... الفعل والانفعال بين العناصر المجتمعة من ...... كيفيتها متضادة
...... لزوال تلك الكيفيات ...... وحدوث كيفية اخرى متوسطة بينها ...... المبدا ......
تلك ...... ان الفاعل هو الصورة والمنفعل هو المادة في كيفيتها المتقاربة
للصورة ...... انعدام ...... المتوقف على الحراد
اذا

ولذلك المعدوم ...... انعدام الكيفيات المعدة للمواد عند تاثير الصورة في تلك المواد ...... الكاسر
الكاسر منكسرا والمنكسر كاسرا او كون المعدوم موثرا ورد العدول بان تلك الاجزاء المتصغرة
...... يكون ...... الاجزاء ...... في
في ...... ان ...... كيفية المادة ...... الاجزاء ...... الكيفية
...... الكيفية المعدة ...... الكلام ...... الاجزاء ...... الاجزاء ......
الفاعل الكاسر ...... الكيفية والمنفعل المنكسر صورة الكيفية ...... فان الحرارة مثلا تكسر سورة البرودة
والبرودة تكسر سورة الحرارة فان انكسار سورة البرودة لا يتوقف على ان يكون ذلك بسورة الحرارة
بل يحصل ذلك بعين الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشديد البرد يكسر سورة برودة ......
انكسار سورة الحرارة لا يلزم ان يكون ذلك بسورة البرودة بل قد يحصل بنفس البرودة كالماء ......
البارد اذا امتزج بالماء الشديد الحرارة فانه يكسر سورة حرارته ...... واذا كان ...... فلا ......
...... الكيفيات كما هو مذهب الاطباء ويندفع عنهم ما ذكره ......
الترديد ...... وهو ان يكون ذلك ...... معا فلانه لا يمتنع بقاء الكاسر حال حصول الانكسار
لان الكاسر سورة الحرارة ما كان نفس البرودة وبالعكس كان الكاسر باقيا حال ...... وبعده
ضرورة ان هذه الكيفيات ...... في الممتزج بعد حصول المزاج واما على القسم الثاني فلانه لا يمكن
ان يقال يستحيل ان يصير المنكسر كاسرا لانه قد ...... ان الكيفية المنكسرة السورة قد تكسر سورة ......
...... اقول ...... سورة الكيفية ......
...... الكيفية ...... سورة ......
...... ان ...... فان ...... ان كانا معا لزم ان يكون ......
الكاسر بان موجودا حال وجود ...... ضرورة وجود الموثر حال وجود الاثر ......
ايضا في ...... وان كان ...... متقدما على ...... لزم ان يعود الكيفية المعدومة
المعدومة ...... بعد انعدامها فان ...... سورة برودة الماء مثلا ان كان متقدما على
انكسار شدة حرارة الماء لزم ان ينعدم تلك البرودة الشديدة من الماء وكسرت برودة ......
اضعف منها ثم ان ...... سورة حرارة الماء ...... لا يتصور الا ان يعود تلك البرودة الشديدة التي
انعدمت من الماء ...... سورة ...... هناك ...... وجودها ولا يجوز ان يكون الصورة ......
...... والا ...... عند وجودها ...... الكاسرة ......
...... البرودة ...... زوال الحرارة ...... البرودة الشديدة
...... ان ...... لو كان الكاسر سورة ...... البرودة ......
ان الكيفية سورة الحرارة البرودة الشديدة وكسرها البرودة الضعيفة مع حفظ صورة البسائط
...... ان ...... قريب ...... ان ......
قريب

[illegible] بسائط [illegible] صورة [illegible]

لواحد منها صورة [illegible] في صورة واحدة [illegible] واحدة وصورة واحدة [illegible]

تلك الصورة [illegible] بين صورها [illegible] الصورة [illegible]

[illegible] المزاج انما [illegible] المزجات [illegible]

[illegible] الموجود [illegible] المركبات [illegible]

[illegible] الكيفيات [illegible]

ان القول بالمزاج [illegible] القول [illegible] المزاج [illegible] القول [illegible]

[illegible] المركبات [illegible]

[illegible] الصورة [illegible] الطبايع

[illegible] الطبايع [illegible]

[illegible]

القول [illegible]

[illegible]

لان اجزاء [illegible] متساوية في [illegible] الطبيعة [illegible] فلا يتميز بعضها بعضا على الاجتماع لا الاساع

ان يتعقب بعض من الابدان [illegible] ضدها او مهما [illegible] على الافتراق بالنوع [illegible]

الطبيعة المجملة [illegible] قبل حصول [illegible] والاشتغال فانه [illegible] مدة [illegible]

[illegible] على حصول [illegible] بعد انقطاعها و[illegible]

لاسباب [illegible] يجب يكون [illegible] والهواء [illegible]

[illegible] المجموع [illegible] الاجزاء [illegible]

المزاج [illegible] المعتدل [illegible] الاجتماع [illegible]

[illegible] الاجتماع الذي [illegible] الاجزاء [illegible]

عنصر [illegible] لو وجد [illegible] طبيعي [illegible]

ومكانه الطبيعي لا يجوز ان يكون مكان احد [illegible] لزوم الترجيح من غير مرجح [illegible]

والايلزم الخلاء [illegible] قبل حدوث المركب [illegible]

في مكان [illegible] الخلاء [illegible] قبل حدوث المركب [illegible] ان يكون مكانه مكانا

[illegible] ومطلق المركب عندهم قديم وان كان كل واحد من افراده حادثا [illegible]

[illegible]



لاسما فيهما يكون لا ما يشبهها كالاولى وهذا هو برهان الطوسي المذكور في نظار الشمس وعدم الكلام على سواله
وهو اما ولما حفظ السدس من ضلعي الزاوية وما اشتملا عليه مع وجوب التصاف ... بجواز ان يكون
ان كل زاوية فان الضلعين ... اشتملا عليه من كل حد ما منهما ... محفوظ ...
مع ... اذا امتدا عشرة اذرع مثلا كان بعدها منها ح ذراعا واذا امتدا عشرين ذراعا كان بعدها ...
منها ح ذراعين واذا امتدا ... كان ... وعلى هذا القياس وهذا مع حفظ نسبتها الى حد ...
منها ولا شك ان ... منهما ... لكونه محصورا بين الحاصرين ... الضلعان الى غير
النهاية لزم ان يكون بين الساقين اعني الامتداد الاول ... في هذا الوضع الى ...
اعني البعد الاول وهو ذراع بالفرض ... اعني الضلع الذاهب الى غير النهاية ...
وقد ... هذا المقام ان الامتداد ... من ضلعي الزاوية وما ... الضلعين
عليه من البعد الواقع بينهما محفوظة بان يكون تزايد البعد بين الضلعين بحسب تزايد الضلعين
اي اذا كان طول كل من الضلعين ذراعا يكون البعد منهما ذراعا واذا كان عشرة اذرع يكون
البعد بينهما عشرة اذرع ... بتزايدهما والبعد بين الضلعين ...
لكونه محصورا بين ... يلزم ان يكون الضلعان ... على تقدير ... الى غير النهاية

[illegible]



[illegible]

[illegible]

من مسبوق المتصل بالسبق الاسود وهو من مابه الحركة بقوله تعم بها الا مسبوق المهية بعد بها من الجهات وهكذا الكلام
اذا امر ذلك المتصل بل حركة سعدم اختها على الاخرى فان كل واحد من حد من الحركة اعدا حركة له الحركة
الموجود فيها وناسها فان كل حركة من حركات الحركة لما كان حادثا كان مسبوقا بعدم ازلي صحيح عدمات
تلك الحركات الازلية فلا يوجد فيه الحركة الازلية والا لوجد حين حركة من حركاتها بالصحيح ووجود تلك الحركة
وعدم معنى الازلية … وفي ذلك بان الازلية … بالخصوص … عدمها
… كلما فاته ان وجد … جامع عدمه ملزوم اجتماع النقيضين … ان تلك الحركة
… لها بوجود من تلك الوجود … الازلية … في جانب الماضي … وعدم كل حركة
… عدمها لم يكن … الوجود … ادراك الازل …
الحركة مع عدمها … بابطال … الافراد … المسافة …
… على … حركات الحركة والسكون … ان … المعرض من حدوث كل حركة
من حركات الحركة كاف … الاستدلال على حدوث ما فيها …
ان حركاتها … من حدوث الاجسام على …

[illegible]

واسط ... من البسط ما يقع على ... ان ما من ... وما يكس ...

ولما ذكر من البسائط ... سابقا الحركة ... على المركب ... علة ...

اما لا نم ان السكون امر وجودي بل هو عدم الحركة عما من شانه ان يكون متحركا فاذا كان ... الجسم ازلا ...

لان الازلي المعدوم الازلي لا يكون زواله الا كالعدم الحوادث اليومية واجيب عن ذلك بان الكون

الجسم في الحيز او مخصوص فيكون موجودا وهو عام ما به الحركة والسكون وقد تنفى ...

جسم قديم لزم احد الامرين اما ان يكون له كون قديم واما ان يكون بحيث ينتقل من كل كون الى كون لا الى نهاية

نسبة ... اما بطلان ... فلان الجسم لا بد له من كون فاذا فرض كونه غير مسبوق ... لزم خلو

ذلك الجسم عن الكون والانزم ... وهو ظ واما بطلان الشق الاول فلما بيناه من حدوث السكون واما بطلان

الشق الثاني ... وثانيا لانا لا نم ان القديم لا يستند الى المختار وقد مر الكلام عليه

وثالثا انا لا نم ان الشرط الذي يتوقف عليه السكون القديم يجب ان يكون قديما ... صادرا

عن الواجب لم لا يجوز ان يكون عدميا ... حادث ... ذلك الحادث ... السكون لزوال

شرطه لا لزوال المعلول ... فان قيل هذا العدم الازلي لكونه ممكنا لا بد ان يستند الى

عدم واجب اي عدم الممتنع اما ابتداء او بواسطة ... لان الوجود الممكن الازلي لا بد ان يستند الى وجود واجب

اما ابتداء او بواسطة ... فيكون زواله مستلزما لزوال الواجب اعني العدم الواجب الذي اليه

استناده ... لا يجوز ان يستند كل واحد منها الى عدم ازلي آخر

ممكن ... بل عدم واجب ... وذلك ليس بجيس قال

واما سابقا ... حركات الحركة والسكون ... المطلق ...

ابطال الشق الاول ... ان وجود ... مطلقا ليس ... ان يكون

... موجود ... الحركة ... ان يكون ... السكون ...

في الوجود ... كل حادث ... وبيان المصنف ... من حيث ...

كذلك على المصنف ... التطبيق ... ان كل حادث موصوف

بالاضافتين المتقابلتين اي بكونه سابقا على ما بعده وبكونه لاحقا لما قبله ... متقابلان وان

كانا في ذات واحدة فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المبتدأة من الآن ... احدهما من حيث كل واحد

منها سابق والاخرى من حيث هو بعينه لاحق كان السوابق واللواحق المتباينتان بالاعتبار متطابقتين

في الوجود ... المصنف ... من حيث هو ... على المصنف ... الاخرى ...

يكون السوابق اكثر من اللواحق في الجانب الذي وقع النزاع فيه بواحد وذلك لان ... المتضايفين

الحقيقيين ... الحادث الآني مسبوق ... يكون في الحوادث الماضية

سابق ... والآحاد ... اللواحق ... في الماضي لوجوب انقطاعها قبل

انقطاع السوابق والسوابق الزائدة عليها ... بواحدة ... انقطاعهما ...

... وهذا الدليل راجع الى التطبيق ... مع قلة مؤنته في تحصيل الجملتين ...

في الخارج بلا عمل ... وذلك ... ابطال التسلسل ... من السلسلة ...

ومعلول باعتبار ... في الخارج احدهما ... العلة والاخرى ... المعلول

والضرورة قاضية بحدوث ما لا ينفك عن حوادث متناهية لان تلك الحوادث المتناهية لها اول

... لا تنفك عن تلك الحوادث لا يوجد قبل ذلك الاول والا لكان منفكا عنها ...

وان لم يوجد قبله كان حادثا ... فالاجسام حادثة ... الاعراض ...

ان الحوادث ... الاعراض ... الاعراض ...

... ان ... الاجسام حادثة ... حدوث الاجسام ...

ان ... بمرجح ... لان الحادث مخصص بوقت حدوثه ... مرجح ...

الحادث مخصص بوقت حدوثه ولولم يتوقف على مرجح لزم الترجح بلا مرجح لان اختصاص حدوثها بذلك الوقت

دون ما عداه من الاوقات مع تساوي نسبتها الى جميع تلك الاوقات تخصيص بلا مخصص والكلام في ذلك الامر

الحادث واختصاصه بوقت معين كما في الحادث الاول ...

على امر حادث مخصص بوقت حدوثه الى غير النهاية ... في الازل ...

او لا ... اختصاص حدوث الاجسام بوقت الحدوث دون ما عداه من الاوقات اما هو لاجل

ان لا وقت ... الوقت فلا يلزم الترجيح من غير مرجح ... لانه الى ... الترجيح ... حدوده

الزمان ... وجود العالم ... الموهوم ...

... الاحكام ... الاوهام ...

هذا الكلام على ... الترجيح ... الى قبل وقت الحدوث

انظار ... اختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات ...

ترجيح بلا مرجح ... بان اختصاص الحدوث بذلك الوقت دون ما عداه لاجل تعلق الارادة

القديمة ... المخصص ... لا يتوقف على ... المرجح ... المخصص

والمرجح ... ان ... ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما وجب ان يكون المتعلق

الذي ... وجوده ... او ... بوقت دون آخر لزم الترجيح بلا مرجح لان الترجح ...

من ذلك التعلق ... الاوقات ... في الازل ... في وقت معين حادثا

حضور ذلك الوقت ... التعلق القديم ... حادث ... يتوقف وجوده

على حضور ذلك الوقت الذي هو حادث وان كان تعلق الارادة القديمة حادثا ... الكلام الى ...

كان حدوثه ... التسلسل ...

المسمى ... الحوادث ...

... بان كل حادث ... مخصوص ...

هذا لزم ان يكون الحادث اليومي مستندا الى الحوادث الفلكية من الحركات الفلكية والاوضاع الكوكبية

وكل منها مسبوق ... الى غير النهاية ... الامور المرتبة المجتمعة ...

اولا نسلم جواز التسلسل في الحوادث المتعاقبة فلم لا يجوز ان يكون حدوث الاجسام مشروطا ... مسبوق

... فيكون حدوث العالم ... الحوادث المتعاقبة ...

اليومية فان قيل ... المتعاقبة اما محصورة ...

عليها ... الحادث ... الشروط ... القديم ...

... العالم ... حدوث العالم ...

لا نم ان الشروط والحوادث المتعاقبة اما محصورة ... او ... بين متعاقبة لا الى اول

... حدوث العالم ...

ان موجد الاجسام لا يجوز ان يكون مختارا لان المختار الذي يصح منه الفعل والترك انما يفعل بقصد

... ولا يقصد الا ما كان ... بالقياس اليه

فيكون الايجاد اولى به من تركه ...

الايجاد اولى به من تركه ... فلا يكون ... المؤثر في الاجسام موجبا

واذا ... ان يكون قديما ... الموجب القديم ...

لا في ذاته ولا في صفاته فانها عين ذاته واما ان الصورة والنفس لا يمكن ان يكون احدهما هو المعلول الاول فلان كل واحد منهما مشروط في تأثيره بالمادة اما الصورة فلان تأثيرها موقوف على تشخصها وهو موقوف على المادة واما النفس فلانها انما تؤثر بالة جسمانية فلو كان المعلول الاول احدهما لكانت سابقة على المادة لان المادة على ذلك التقدير تكون معلولة لها اما ابتداء او بتوسط [illegible] على الباري تعالى والاثر متأخر عن المؤثر ولا يجوز ان يكون سابقة في تأثيرها على المادة اذ لا بد من [illegible]

[illegible]

ان يكون هو المعلول الاول لزم ان يكون سابقا عليه لان الموصوف يكون علة لصفته [illegible]

فلا يصلح للمباشرة فانها هي العلة فقط فلو كانت هي المعلول الاول لما استغنت عنها [illegible]

[illegible]

اي المادة لو كانت هي المعلول الاول لزم ان يكون سابقة على [illegible]

[illegible]

[illegible]

كالحوادث اليومية [illegible] الان [illegible] الحوادث التي [illegible]

ان المختار لا يوجد [illegible] اذا كان [illegible] على المختار [illegible] بلا داع [illegible]

[illegible] من اقسى [illegible] رجح الفاعل المختار لاحد مقدوريه بلا مرجح [illegible]

ولذلك [illegible] القول بان افعال الله تعالى غير معللة بالاغراض مع كونها [illegible] والاختيار [illegible]

[illegible] تقدم على العطشان [illegible] من [illegible] المساواة في جميع الجهات

[illegible]

[illegible]

[illegible] بان المختار [illegible] احد مقدوريه بارادته لكن اذا كان [illegible]

[illegible] الارادة [illegible] الى [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] مركب من المادة والصورة والمادة [illegible] من ان [illegible] حادث [illegible]

[illegible] المادة [illegible] الصورة [illegible] قدم الجسم

والجواب ان الجسم [illegible] والمادة [illegible] مركبة من المادة والصورة فلا [illegible]

ان المادة [illegible] عن الصورة ولم [illegible]

الرابع ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده [illegible] وهو [illegible]

فيكون الزمان موجودا [illegible] ان الزمان [illegible] الحركة التي هي مقدار [illegible]

[illegible] الجسم الذي هو محل الحركة والجواب بالا نسلم ان الزمان موجود حتى يلزم ان يكون حادثا

او قديما [illegible] ولو سلم [illegible] لا تدل على [illegible]

[illegible] الفصل

الرابع في الجواهر المجردة اي المفارقة عن المادة [illegible] العقل والنفس اما العقل فلم يثبت

دليل على امتناعه [illegible] لا يشارك الباري تعالى في التجرد [illegible]

[illegible] الاسماء [illegible]

[illegible] العقل [illegible]

[illegible] الجسم والهيولى والصورة والعقل والنفس [illegible]

ما يصدر عن الباري تعالى لا يمكن ان يكون عرضا [illegible] ان يكون احد الجواهر سوى العقل [illegible]

[illegible] العقل [illegible] موجود لم [illegible]

ان يكون [illegible] مركب من الهيولى والصورة فلو صدر عنه تعالى لزم ان يصدر [illegible]

[illegible] ذات الباري تعالى واحد من جميع الجهات [illegible]

ان قد تو[illegible] خوارق العادة كالمعجزة والكرامة [illegible] من هذا القبيل [illegible]

[illegible] من الالات الثلاث والشغل والنفع بالفعل [illegible] العقل هو [illegible] عن العادة [illegible]

[illegible] جميع الطاعة والمحاج [illegible] لا يكون عقلا بل [illegible] ان يكون [illegible] الاول

هو الحس ويكون ايجادها [illegible] اشتداده الحركة توجب [illegible]

[illegible]

علة موجدة للمحوي فلا بد ان يتقدم بوجوبه ووجوده على وجود المحوي ووجوبه كما مر فاذا اعتبر وجود
الحاوي في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة فهو بهذه الصورة ما يجب في تلك المرتبة عين وجود ما هو علة له اعني الحاوي
بل الحاوي لا يطلب بعد ثم ان عدم الخلاء في داخل الحاوي ووجود المحوي في داخله مثلا زمان بحيث
لا يمكن انفكاك احدهما عن الآخر في نفس الامر ضرورة انه اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي واذا
وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء في داخله بل هما متلازمان في التصور ايضا ضرورة انه اذا تصور عدم الخلاء
في داخله فقد تصور وجود المحوي فيه وبالعكس بل ربما يظن ان عدم الخلاء في داخله عين وجود المحوي
فيه لشدة تقارن مفهوميهما وتقاربهما كما لا يخفى ومثل هذين المتلازمين لا يختلفان في الوجوب والامكان
لان الاختلاف فيهما في ذلك يوجب جواز الانفكاك منهما فاذا كان احدهما ممكنا غير واجب في مرتبة
كان الآخر ممكنا غير واجب فيها فعدم الخلاء يكون ممكنا في مرتبة وجود الحاوي كما ان وجود المحوي
كذلك هذا ضرورة ان الخلاء ممتنع لذاته فيكون عدمه واجبا لذاته فلا يكون ممكنا في مرتبة اصلا
لان ما بالذات لا يختلف ولا يتخلف وكما انتفى المذكور بها امكان الخلاء الازم اذا فرض ان
العلة هي الصورة الجسمية للجسم الحاوي لانه الجوهر الممتد في الاقطار بالنفسه المحدد فكان الجسم المحوي
تحت اذا انتفى الخلاء في داخله كان مملوا بالمحوي البتة واذا وجد المحوي في داخله انتفى الخلاء
في داخله البتة واذا اعتبر وجود تلك الصورة في مرتبة لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب
الى آخر ما مر من البرهان وكذا اذا فرض ان العلة هي هيولى الحاوي لانها متاخرة عن صورته
لما تقرر عندهم من ان الصورة شريكة لعلة الهيولى فاذا اعتبر وجود الصورة الجسمية في مرتبة
لم يكن المحوي في تلك المرتبة وجوب ... بالذات ... وبمثل ذلك يتبين ان الصورة
النوعية للجسم الحاوي ونفسه والاعراض القائمة به لا يمكن ان يكون شيء منها علة موجدة للمحوي وكذا
لا سبيل الى ان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما من شانه ان يفسد ويتغير واقوى
واعظم منه لاشتماله على الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة والواهب لا يرضى لي تعليل
الاشرف الاقوى والاعظم بما هو اخس واضعف واصغر ويمثل ذلك يتبين انه لا يمكن
ان يكون شيء مما يتعلق بالمحوي من الصورة النوعية والاعراض وغيرها علة للحاوي فاستبان
ان موجد الجسم لا يجوز ان يكون جسما ولا جسمانيا بل امرا مفارقا ذاتا وفعلا وهو ما الواهب
العقلي والاول فيه تامل صعب الحل وهو الحق وقوله لمنع الامتناع الطاري اشار به الى الجواب
عن الدليل المذكور بتقريره انا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان ممتنعا لذاته لكان عدمه
واجبا لذاته لكن وجوب عدمه بالذات ينافي وجوب ما يلازمه بالغير اعني وجود المحوي
فان المتلازمين لو وجب احدهما بالذات والآخر بالغير لامكن ارتفاع الواجب بالغير دون
ارتفاع الواجب بالذات ومن البين ان الشيئين اذا لم يمكن ارتفاع احدهما وامكن
ارتفاع الآخر لا يكون الانفكاك منهما فلا تلازم كما اذا تحقق الانفكاك لكن احدهما المتنافيين
اعني وجوب المحوي بالغير لكونه ممكنا واقعا في نفس الامر فالمنافي الآخر اعني وجوب عدم الخلاء
بالذات ليس بواقع في نفس الامر فيثبت ان الخلاء ليس بممتنع بالذات وانما قلنا دليلا على المنع
حتى صار معارضة في المقدمة اعني امتناع الخلاء بالذات لانها قد برهن عليها فيما سبق
قيل ان اردتم بقولكم وجوب الخلاء لذاته ينافي كون ما يلازمه اعني وجود المحوي واجبا
بغيره وانه ينافي كونه واجبا بغيره الذي هو الحاوي فلا نسلم ان وجوب المحوي بالحاوي مسلم ان
لا يكون عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود الحاوي ووجوبه كما انه لم يكن فلو لم وجوب المحوي بالغير

فكيف مع عدم الامرين على ما مر قد ثبت بالبرهان على امتناع ان الحاوي لا يكون علة للمحوي وان اردتم به انه ينافي كونه
واجبا بغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحوي لعلة اخرى غير الحاوي لا يستلزم ان
لا يكون وجود المحوي ممكنا عدم الخلاء واجبا في مرتبة وجود تلك العلة ووجوبها بل يستلزم
ان يكون وجود المحوي ممكنا في تلك المرتبة والا لزم من امكانه في تلك المرتبة امكان عدم
الخلاء فيها لان ارتفاع وجود المحوي في تلك المرتبة لا يستلزم الخلاء حتى يلزم من امكانه امكان
امكان الخلاء فلم لا يجوز ان لا يكون عدم الخلاء واجبا بل ممكنا اولا يرى انا اذا فرضنا ارتفاع
المحوي والحاوي معا لم يكن هناك خلاء وهو ظاهر اعني وجود مكان خال عن الجسم يمكن ان يشغله
فاذا فرض حاو ليس في داخله محوي كان المكان الذي هو سطحه الباطن او البعد الموجود او
الموهوم في داخله خاليا عن الشاغل وهو الذي دل البرهان على امتناعه واما الخلاء بمعنى
العدم المحض اولم يكن محصورا بشيء فليس بممتنع كما لا يخفى فظهر ان امكان الخلاء ليس لازما لوجوب
المحوي بغير الحاوي فلا يكون امتناع الخلاء بالذات منافيا لوجوب المحوي بغير الحاوي فيجوز
ان يكون المحوي معلولا لعلة اخرى غير الحاوي وقولكم المتلازمان لا يختلفان في الوجوب بالذات
ثم قولكم بيانه اذا لم يمكن ارتفاع احد الشيئين وامكن ارتفاع الآخر امكن الانفكاك منهما فلنا
امكان ارتفاع الآخر اما هو بالنظر الى ذاته وهو لا يقتضي جواز الانفكاك لجواز ان يكون
الاول مقتضيا لوجوده كالآخر كامتناع الانفكاك بين ذات الواجب وهو ومعلوله الاول
لا يرى ان امكان ارتفاعه بالنظر الى ذاته لا يقتضي جواز انفكاكه عن الواجب وانما كان يقتضيه
ان لو امكن ارتفاعه نظرا الى ذات الواجب وليس كذلك ضرورة ان وجوب المعلول مترتب
على وجوب العلة وتحقيقه ان اللزوم ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم وانفكاكه
عنه لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول
اللازم في نفسه معلوم وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر فيكون ارتفاع الحصول الاول مغايرا
لارتفاع الحصول الثاني فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا بل لا نسلم الملازمة بالذات
بين وجود المحوي وعدم الخلاء وسند المنع ما صورنا من الصورة المذكورة اعني فرض
ارتفاع المحوي والحاوي معا فان احد المتلازمين اعني عدم الخلاء متحقق هناك مع انتفاء الملازم
الآخر اعني وجود المحوي هذا وقد اجاب عن اصل الاستدلال بانا نمنع الملازمة بين عدم
الخلاء في داخل الحاوي بعد اعتبار وجوده ووجود المحوي في داخله بعد ذلك الاعتبار فان
الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل لمحوي معين فان المحوي المعين وان استلزم عدم الخلاء
الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم بينهما ولئن سلم التلازم بينهما
فلا نسلم ان المتلازمين يجب ان يبلغا مرتبة الوجوب فانا قد بينا آنفا انه يجوز ان يكون
احد المتلازمين واجبا بالذات والآخر واجبا بالغير ولا شك ان الواجب بالغير لا يكون
واجبا في مرتبة وجوب ذلك الغير نعم يجب ان يكونا بحيث اذا وجب وجود احدهما في
زمان وجب وجود الآخر في ذلك الزمان البتة وان كان متاخرا عنه في الرتبة واما
انه ان وجب احدهما في مرتبة وجب الآخر في تلك المرتبة فذلك غير واجب فحصل هذه المقدمة
سند ركني البرهان اذ يكفي ان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لتقدم عليه بالوجوب فقد
وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي لكن المحوي هو الذي يملأ الحاوي فاذا لم يجب
وجود المحوي لم يجب ملأ الحاوي واذا لم يجب ملؤه لم يجب عدم الخلاء بالضرورة
ولقائل ان يقول ان اراد بقوله فقد وجب الحاوي ولم يجب وجود المحوي بعد

انه لم يجب في ذلك الزمان وجود المحوي فذلك تم وان اراد انه لم يجب في تلك المدة وجود المحوي فذلك
مسلم لكنه لا يجدي نفعا لانه لا يترتب عليه عدم وجوب الخلاء اذ ما يوجب الخلاء هو ان الملازمين لا يجب تساويهما
في مرتبة الوجوب سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان الهيولى متأخرة عن الصورة وقولهم هي شريكة لعلة الهيولى
فقد لو سلم فممنوعها لا تستحقها وهي التي يمكن ان يعقل وجودها الى آخره سلمنا ذلك لكن لا نسلم
ان الحاوي اقوى واعظم من المحوي لانه ربما كان المحوي اكثر فانه يجب ان يدل على اقوى وجود في
بحسب المساحة فيكون اعظم منه حجما وان كان الحاوي اطول منه قطرا على ان الاستبعاد في
الوهم لا عبرة به في المقامات البرهانية دليل آخر على اثبات العقل تقريره ان موجد
الجسم لا يجوز ان يكون مفارقا للمادي لان تأثير المفارق لا يكون الا بالايجاد ووضع بالنسبة اليه في
على ما سبق من انه شرط في صدق التأثير في المادي الوضع والجسم قبل الايجاد لا وجود له
ولا لجزئه فضلا لمكن ان يكون له وضع بالنسبة الى موجده ثم موجد الجسم لا يكون الا امرا مفارقا
في ذاته وفعله وهو اما الواجب او العقل لا سبيل الى الاول فتعين الثاني وهو المطلوب
فان قيل علة المركب لا يجب ان يكون علة لجزئه مطلقا بل يجب ان يكون علة لجزء الاخير
واجتماعه مع الآخر كما صرح به الشيخ في الاشارات وقد يجوز ان يكون مادة الجسم موجودة
قبله مع صورة جسمية ويكون لها وضع بالنسبة الى الموجد المقارن فيوجد هو في تلك
المادة صورة جسمية اخرى يكون جزءا اخيرا الجسم الذي هو اثر ذلك الموجد ولا شك انه
اذا كان شيء مادة موجودة كان وضع مادته بالقياس الى الموجد صحيحا للايجاد وذلك الشيء
في تلك المادة والاثر ان لا يوجد ذو وضع في ذي وضع اصلا او كان وضع قبل وجوده
وهو هنا قطعي قلت الكلام هاهنا في العلة التي علة المستقل بانه شرط على تقدير انها لا شيء
في التي عليه غيرها ولا شك ان في على المركب بهذا المعنى يجب ان يكون في علة لكل واحد
من جزئيه والا لكان في على الجزء الاخير فقط لا ان الكلام في المركب من الاجزاء الممكنة
فلا يكون مستقلا بالتأثير والجواب ان اشتراط الوضع في تأثير المفارق لم يثبت وقد
يمكن التعليق وايضا نحو في افعال النفس لا يتوقف على الآلات الجسمانية كلا يشترط الوضع
في تلك الافعال بل لا يجوز ان يكون ايجادها للجسم من هذا القبيل دليل آخر تقريره ان
علة اول الاجسام يجب ان يكون عقلا اذ لا يكون الا واجبا فيلزم صدور الكثير عنه ولما
غيره فيلزم تقدم التي على نفسه اما اذا كان جسما او عرضا به فقط واما اذا كان نفسا فلان
فعلها مشروط بالجسم فذلك الجسم اما الجسم الاول فيتقدم على نفسه بمرتبة واما الثاني والثالث
فيتقدم بمراتب واما اذا كان مادة او صورة فلان كلا منهما لا يمكن ان يوجد الا مع
الآخر بحيث ان يوجد الاخرى حتى يكون موجدا للجسم الاول اذ لو لم يوجد الاخرى
واوجدت الجسم الآخر لم يكن ذلك الجسم الاول الذي هو اثر الآخر فيلزم المحذور
الذي احترزنا عنه وقد تقرر عندهم انه ليس احديهما علة للاخرى والجواب بعد الوقوف
على ما مر من الاجوبة عن الوجوه الاخر في غاية الظهور واما النفس فهو كمال اول
لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة قد عرفت ان الجوهر المفارق المتعلق في ذاته
دون فعله يسمى نفسا وقد يطلقون لفظ النفس على ما ليس بمجرد بل مادي كالنفس
النباتية التي هي مبدأ افاعيله من التغذية والتنمية والتوليد والنفس الحيوانية
التي هي مبدأ الحس والحركة الارادية ويجعل النفس الارضية اسما لهما وللنفس الناطقة
اوف نه ينفعون مما يها كمال اول لجسم طبيعي آلي ذي حيوة بالقوة والمراد

لا يكون العقل والنفس كما رجحه الشيخ المذكور هيهنا المتعلقا جوهر الا تجرد ان في ذاته غير المادة احديهما وهو
العقل مجرد في فعله وآخر هو النفس متأثر في فعله والنكاف قوله ايضا اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وان
وجوده مدخول اشارة الى ان الواجب الى الواجب تعالى في تعالى وايضا النفس فلكيته او
رب نسبته الاول كذا فكذا او التأكيد كذا وكذا واما ما قاله فليس يناسب المقام ولا يلائم
ما يقابله وكونه تحقيقه كما هو المفهوم بهذه العبارة فيقرب من ظاهر اصلاح
الكمال ما يكمل به النوع في ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف للحديد او في صفاته ويسمى كمالا ثانيا
كسائر ما يتبع النوع من العوارض مثل القطع للسيف وقولهم اول يخرج عنه الكمالات الثانية
المتأخرة من تحصيل النوع كتوابع الكمال الاول المحصل للنوع من العلم والقدرة وغيرهما من الصفات
المتفرعة على تحصيل الانواع في ذواتها وقولهم لجسم يخرج عنه الكمال الاول للمجردات وقولهم طبيعي
يخرج صور الاجسام الصناعية كهيئة السيف والثوب والكرسي وغيرها وقولهم آلي يخرج صور
العناصر والمعدنيات اذ لا يصدر عنها افعالها بواسطة الآلات وقولهم ذي حيوة بالقوة
ما يمكن ان يصدر عنه ما يصدر عن الاحياء او لا يكون وكل الصدور عنه دائما بل قد يكون بالقوة
لاما يستفاد من ظاهر العبارة اعني ما يكون حيوته بالقوة اذ يخرج عن التعريف النفوس الحيوانية
والانسانية ويخرج النفس السماوية على رأي من يقول ان النفس انما هي للفلك الكلي وان
ما فيه من الافلاك اجزاء له لفقد الآلات له فلكون حسها التام الذي ما يصدر عنه من التعقلات
والحركات الارادية التي هي من آثار الحيوة يكون دائما بالفعل لا كما في النبات
والحيوان من التغذية والتنمية وتوليد المثل والادراك والحركة الارادية والنطق اعني
تعقل الكليات في هو ليست دائمة بل قد يكون بالقوة واما على رأي من يقول ان لكل كرة
نفسا وانها ليست من الاجسام الآلية فلا حاجة الى هذا القيد ولهذا لم يذكره الاكثرون لو عرض
عليه بانه ان اريد بما يصدر عن الاحياء ما يشمل جميعها فعال على الحيوة فلا يندرج فيها
التغذية والتنمية والتوليد ولا يدخل في التعريف النفوس النباتية وان اريد به الافعال
الصادرة عن الاحياء سواء توقف على الحيوة اولا فان اريد جميعها خرج عنه النفوس
النباتية والنفوس الحيوانية وان اريد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعدنيات اذ يصدر
عنها بعض ما يصدر عن الاحياء واجيب عنه بان المراد البعض وصور المعدنيات والبسائط
خارجة من التعريف بقيد الآلي فانها تفعل افعالها بدون آلة متوسطة بينها وبين آثارها
فان قيل فعلى ما ذكرتم من ان قيد ذي حيوة بالقوة لاخراج النفس السماوية يكون قولنا
كمال اول لجسم طبيعي آلي منعا شاملا للارضية والسماوية صالحا للتعريف بهما وقد صرحوا بان اطلاق
النفس عليهما بحسب اشتراك اللفظ والاولى ان يكون باعتبار افعال فهي مختلفة بالماهية فلا يمكن تعريفهما
بنحو واحد وانه لا يعرف ولها رسم واحد اولو انحصر على مبدأ فعل ما وخلت صور البسائط
والعنصريات وان اسقط القصد والارادة خرجت النفس النباتية وان اعتبر اختلاف الاحوال
خرجت النفس الفلكية قلنا مبنى هذا التصريح على المذهب الصحيح من ان لكل فلك نفسا وليس
للنفوس السماوية اختلاف افعال وآلات لكن الشيخ ذكر في الشفاء ان النفس اسم لمبدأ اصدار افاعيل
ليست على وتيرة واحدة عادمة للارادة ولا تحوي اي معنى شامل لهما صالح للتعريف بهما
على المذهبين لان فعل النفس السماوية ليس على نهج واحد عادم للارادة بل انها مختلفة
ومع الارادة على رأي وعلى نهج واحد على الصحيح وان اريد ان يعرف كل واحد من النفس
النباتية والحيوانية والانسانية والفلكية على حدة قيل النفس النباتية كمال اول لجسم
طبيعي آلي من جهة ما يتولد ويربو ويغتذي والنفس الحيوانية كمال اول لجسم طبيعي
من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالارادة فقط اي لا يعقل الكليات والنفس الانسانية كمال اول
لجسم طبيعي يعقل الكليات ويستنبط بالرأي والنفس الفلكية كمال اول لجسم طبيعي ذي ادراك
وحركة دائمين واعلم ان ما ذكر في تعريف النفس عموما وخصوصا ليس تعريفا لها

ذلك يتوقف المزاج على النفس كما ذكره المشهور وكان يتوقف النفس على المزاج كما [illegible]
يكره الآن ومحصل الجواب ان النوعين كليهما حصيا [illegible]
احاجا ما يتوقف على النفس ... وتلك النفس لا يتوقف [illegible]
جنسه بل بخاص ... من حيث ما نسبها وجوبها ... ان النفس [illegible]
يتوقف على النفس ... عليها من جهة تلك الاضافة وحيث انه لو خذ ... كما يوخذ البناء في نوع البناء
من حيث انه بان وان لم يوخذ حده في حده من حيث انه انسان ولما كان الغرض الاهم
من مباحث النفس هو النفس الانسانية اذ هي مرقاة الى اهم المهمات اعني معرفة الصانع
من صفاته العلى ولذلك اشتد حاجة طلاب اليقين من عرف نفسه فقد عرف ربه شرع بعد
تعريف النفس مطلقا في بيان احوال النفس الانسانية من انها مباينة للمزاج والبدن وأجزائه
وانها جوهر مجرد ... في الافراد الانسانية حادثة لا يبقى ببقاء البدن ولا يفنى بفنائه
الابدان وانه يتعلق بالالات واحساس بالالات ونبات ... قوى التغذية والنمية
والتوليد وسائر الحيوانات في قوى ادراك الظاهرة والباطنة ... مغايرة النفس للمزاج
وفي المانع به بعض الناس من ان النفس عين المزاج الذي يتحقق بتلاقي البدن بوجوه الاول
ان النفس الناطقة شرط في حصول المزاج لان المزاج واقع بين اضداد متنازعة الى الانفكاك
انما يجبرها على الاجتماع والتاليف النفس فيكون حصول المزاج موقوفا على الالتيام والتاليف
الموقوف على النفس فلو كان النفس عين المزاج لزم التوقف ... وهي معارضة
ما هي شرطه لاستحالة الدور قيل ان المركبات تستعد لقبول كمالاتها الاولى من مبدئها بحسب
امزجتها المختلفة فلو لم ان تكون الامزجة شرطا في حصول كمالاتها الاولى فلو كانت
النفس التي هي الكمال الاول شرطا في حصول المزاج لزم الدور واجيب بان نفس الابوين
يجمع بها اجزاء غذائية تصير اخلاطا ويمتزج من الاخلاط مادة المني ويحفظها مستعدة
لقبول قوة تولد المادة لتصير بها انسانا وتصير المادة تلك القوة مبدأ ويكون تلك
القوة صورة حافظة لمزاج المني فقط كالصور المعدنية ثم ان المني لما وقع في الرحم
بحسب استعدادات يكتسبها هناك الى ان تستعد لقبول نفس تصدر عنها مع ذلك
الافعال النباتية فتجذب غذاء وتضيفه الى تلك المادة فيتمو ويتكامل البدن الى ان يستعد
لقبول نفس تصدر عنها مع ما تقدم الافعال الحيوانية ثم تتكامل الى ان تستعد لصور نفس ناطقة
تصدر عنها جميع ما تقدم مع النطق وتدبير البدن الى ان يحل الاجل فقد انكشف مما ذكرنا
ان المزاج الواقع بين اجزاء المني اولا يتوقف على نفس الابوين ويتوقف عليه الصورة الحافظة
للمركب وان المزاج الحاصل له في الرحم باستعدادات يكتسبها هناك يتوقف
على تلك الصورة ويتوقف عليه الصورة التي هي علة للافعال النباتية وان المزاج الحاصل
بالتغذية والتنمية يتوقف على هذه الصورة التي هي نفس نباتية للمولود ويتوقف عليه
الصورة التي هي علة لافعال الحيوان وان المزاج الحاصل بتكامل التغذية يتوقف على
هذه الصورة التي هي نفس حيوانية للمولود ويتوقف عليه تعلق النفس الناطقة التي هي
مدبرة للمولود بايراد الغذاء وحفظ المزاج الى حلول الاجل فيكون كل مزاج موقوفا على
نفس ليست هي موقوفة على ذلك المزاج بل على مزاج آخر سابق عليه فلا يلزم دور وانه
ان من يزعم ان النفس عين المزاج لا يزعم ان كل مزاج نفس بل يقول ان من الامزجة
ما يبلغ من الكمال والقرب من الاعتدال الى ان يصير مبدأ الاثار يثبتونها انتم للنفس
ويثبتونها ابي آخر من المزاج وليس هو الا المزاج وحصوله يتوقف على مزاج آخر سابق

علة هو جبر الاضداد على الاجتماع والتالف الى حصول هذا المزاج الذي هو نفس
وليس ذلك المزاج السابق نفسا فلم يلزم توقف النفس على النفس على ان ولك ايضا جابر على الام
ان يلزم توقف كل نفس على نفس اخرى سابقة عليها بعد المادة ولينقضان اللاحقة عليها ولا محذور
والثاني ان النفس والمزاج قد يتمانعان في الاعضاء فان كثيرا ما يريد النفس الحركة الى جهة
والمزاج يابيها بان يقتضي السكون كالماشي على الارض او يقتضي الحركة الى جهة اخرى كالصاعد
الى موضع عال والتمانع في الاعضاء يدل على تغاير المتمانعين واليه اشار بقوله ولتمانعه
في الاعضاء واعترض عليه بان المانع للنفس في الحركة او في جهتها هو اجزاء البدن فان اجزاء
البدن لثقلها تميل الى السفل فيمانع النفس في الحركة على الحلو وجه الارض وفي الصعود الى
موضع عال واما المزاج فانما هو حسن الحرارة والبرودة فلا يمانع في شيء منها الثالث
ان النفس تبقى عند بطلان المزاج فان زوال المزاج عند طفوليته لا يبقى ذلك المزاج عند
بلوغه الى سن الشباب ولا شك ان الباقي غير الزائل والى هذا اشار بقوله ولبطلان احدهما
مع ثبوت الآخر وقد يستدل بوجه آخر وهو انه لو كان مبدأ الادراك اعني النفس هو المزاج لم يحصل
ادراك باللمس لان المزاج كيفية ملموسة فالوارد عليه ان كان كيفية ملموسة شبيهة به لم ينفعل
عنها فلا يدركها وان كان كيفية مضادة له انعدم بها فكيف يدركها وبما تبين مغايرة النفس
للمزاج وللبدن يتبين مغايرتها للبدن واجزائه وقواه فقال وهي مغايرة لما يتبع الغفلة
عنه يعني ان الانسان لا يغفل عن ذاته اي لا عن تصوره والتصديق بثبوته في جميع حالاته
وتنبه على ذلك بان الانسان اذا كان له فطنة صحيحة وراجع نفسه في هذه الحالة لم يشك في
انه مدرك لذاته مثبت اياها وكذا في تعطل حواسه الظاهرة والباطنة لا يغيب عنه ذاته
ولا يلزم من تعقل النائم والسكران ذاتهما في حال النوم والسكر ان يبقى ذلك التعقل
ذكرهما عند زوال العارض ويغفل عن بدنه واعضائه الظاهرة والباطنة والقوى والحواس
فيظهر ذلك بان يتوهم الانسان انه خلق اول خلقه صحيح العقل والمزاج ... لا يبصر شيئا
من اجزائه ولا يلامس اعضاؤه معلقا في هواء طلق لا يرى ... فانه في هذه الحالة يغفل عن
ظواهر البدن لانها لا يدرك الا بالحواس وعن بواطنه لانها لا تدرك الا بالتشريح فيكون غافلا
عن البدن ايضا وعن القوى باسرها مع كونه مدركا لذاته وانيتها فلا تكون ذاته شيئا منها ورد
ذلك بان ذات الانسان عنده هي الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى آخره والم انه يغفل
عنها بل انما يغفل عن الاجزاء المتخلفة وعن الاعراض والقوى الحالة فيها اولا وفيه نظر
لانه لو كان لا يغفل عن اجزائه الاصلية لكان عالما بها كما هي لا تشكك في ان نعلمها يخفى
على بوجه ما ... من سائر الاعضاء او اكثر الناس لا يعلمون ذلك مع انهم يعلمون انفسهم
بوجه ... ومغايرة لما يتبع المشاركة به برهان سلمن مغايرة النفس للجسمية
المتفذة في الجهات بانها مشتركة بينها من الاجسام ونفس كل احد لا يشاركه فيها غيره اولا
فيه نظر لانه ان اراد بالجسمية طبيعتها الكلية حتى يكون معنى الكلام ان نفس كل احد ليست طبيعة
جسمية كلية فذلك مما لا شبهة فيه لمن له ادنى تمييز فكيف يحتاج الى دليل وان اراد
الجسم المتشخص فذلك هو البدن بعينه وليس مما يتبع المشاركة ومغايرة لما يتبع البدن ايضا
برهان سلمن مغايرتها للجسم ما ذكرنا من المزاج والبدن واجزائه وقواه والجسمية بدليل
يعم الجميع بانها متبدلة اما المزاج فانه قد يصير احر مما كان وابرد منه وايضا ارطب وايبس

واما البدن واعضاؤه والحسية فانها تنمو وتذبل وقواه ايضا تزيد وتنقص مع ان التعقل
بحالها من اول العمر الى آخره فالحكم به البداهة وعدم التبدل عدم المتبدل واعترض بان البدن
انما هو الاجزاء الفضلية واعراضها دون الاجزاء الاصلية التي هي الحقيقة اولا وايضا
منقوض بالحيوان والنبات فان ذات الفرس المخصوص ليس الا هذا الهيكل المحسوس مع
وهو دائما في التبدل بالتحلل والاغتذاء بل بالنمو والنماء مع انا نعلم بديهة ان ذاته باقية ما دام
حيوته ولعل السيد لذلك ان ذاته عبارة عن بعض ما نشاهده من هيكله مع مشخصات
يعقل العقول عن تشخيصها وذلك البعض مع تلك المشخصات لا تتبدل ولا تتغير في مدة حيوته
الا بعوارض لا مدخل لها في تشخصها كالاجزاء الاصلية التي في بدن الانسان فانها لا تتبدل
من اول عمره الى آخره والاعراض التي لا مدخل لها في تشخيصه وهي جوهر مجرد مع ان النفس الناطقة
ليست بجسم ولا ذات وضع فان قيل لما تبين ان النفس مغايرة للبدن واجزائه
فقد تبين انها ليست بجسم والا لكانت عين البدن او جزء منه ضرورة انها لو كانت جسما منفصلا
عن البدن خارجا عنه ولما تبين انها ليست المزاج ولا القوى والحواس تبين انها ليست
جسمانية ايضا فقد علم مما سبق كونها مجردة فالمنع الذي ذكره احتمال انه يجاب
الوهم الى انها جسم مجاور للبدن او انها عرض حال فيه غير الاعراض المذكورة فتجردها
منى ان عارض النفس الناطقة اي الصورة العقلية المنطبعة فيها مجردة فيلزم ان تكون
النفس الناطقة التي هي معروضة لها مجردة ايضا بيان الاول ان الصورة العقلية
قد تكون مشتركة بين كثيرين كالكليات التي نتصورها وكل ما هو مشترك بين كثيرين يكون مجردا
لانه لو لم يكن مجردا لكان مخصوصا بعوارض مادية من مقدار معين واين معين ووضع معين
وكيف معين وغير ذلك فلا يكون مطابقا لما ليس له ذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين وفيه
اما ان اختصاص المحل بالمقدار المعين والاين المعين والوضع المعين يوجب اختصاص
الحال فيه واعترض عليه بانا لا نسلم ان العلم بارتسام صورة المعلوم في العالم لجواز ان يكون
العلم بانكشاف الاشياء على النفس دون ارتسام صورة فيها بل هي مجردة تتعلق بها النفس
من هناك كما ندرك ما انتقش من الحركات في الانهار بل لجواز ان يكون العلم مجردا
من غير ان يرتسم صورة شيء في شيء اصلا سلمناه لكن جاز ان لا يكون تلك الصورة مساوية لاجزاء
المعلوم في تمام الماهية بل يكون كنقش الفرس على الجدار مثلا فلا يكون هذه الصورة مجردة بل المجرد
ماله هذه الصورة وليس يلزم من اتصاف هذه الصورة بالعوارض المادية ان لا يكون ذو
الصورة مجردا عنها سلمناه لكن لا نسلم ان اتصاف الناطقة بهذه العوارض يقتضي اتصاف
ما حل فيها بها فان اتصاف المحل بصفة لا يوجب اتصاف ما حل فيه بها الا ترى ان الجسم
يتصف بالبياض مع ان الحركة الحالة فيه لا تتصف به سلمناه لكن اتصاف الصورة الحالة
في النفس بهذه العوارض من قبل محلها لا ينافي تجردها بحسب ذاتها عنها فيحصل السؤال الاول الثالث
يندفعان باثبات الوجود الذهني على الوجه الذي حقق اقول ان الوجود الذهني على ما حقق
ليس بارتسام الصورة في الذهن وقيامها به فلا يتم الاستدلال على عدم اتصافها
وقيل الاولى في تجرد النفس ان يقال ان النفس الناطقة غير منقسمة وكل جسم او جسماني منقسم
اما الصغرى فلان النفس تعقل البسائط التي لا تنقسم فمحلها الذي هو عاقل لها اعني الناطقة
لا تنقسم والا لزم انقسام المعقول البسيط المنقسم ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل اما انها

تعقل البسائط فلانها تعقل حقيقة ما فان كانت بسيطة فذاك والا كانت مركبة من البسائط لان كل كثرة
وان كانت غير متناهية لا بد فيها من واحد بالفعل لانه مبدؤها وتعقل الكل بعد تعقل الاجزاء قبل
... الواحد بالفعل منقسم بالقوة ... الكثرة ان ينقسم بالقوة الى اجزاء مخالفة بالماهية
... الاجزاء حاصل بالفعل بل الى اجزاء متشابهة في الماهية فيكون الصورة العقلية متشابهة
لاجزاء انها كما تمام الماهية ولا شك ان كل واحد من تلك الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل
فيكون حصول الماهية مثل حصول واحد منها والا امتنع تعقل الشيء الا حصول ما هو في العقل
في الواحد ... من الاجزاء الا ... المعقولة فيكون الصور العقلية موهومة للزيادة والنقصان
فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ورد بان الذي ثبت هو ان الصور العقلية ... ان يكون
مجردا عن مواد جزئياتها المحسوسة وعن عوارضها ولا يلزم من ... واما انها مجردة
عن جميع العوارض المادية فلا واما الكبرى فلان المادي اما جسم او ما يحل فيه وكل منهما منقسم
ورد عليه بانا لا نسلم ان العلم بطريق الارتسام ولو سلم فلا نسلم مساواة الصورة للمعلوم في تمام
الماهية اقول ولو سلم فلا نسلم ان انتهاء الانقسام وعدمه لازمان من لوازم الوجود الذي
وليس من لوازم الماهية حتى يلزم من التساوي في الماهية التساوي فيه ولو سلم فلا نسلم ان انقسام
المحل يوجب انقسام الحال فيه وقد مر الكلام فيه بما لا مزيد عليه وايضا لا نسلم ان انقسام الكل
كل ما هو منقسم فان النقطة مادية غير منقسمة اقول فان قيل ولئن سلم ... ما نقول
النفس الناطقة منقسمة ولا تنافي بين التجرد والانقسام انما ينافيه ... الماهيات المركبة وهي منقسمة
وانقسام المحال لا نسلم انقسام المحل ... ما لا اسلم انقسام المحقق اذا كان ذلك
الانقسام الى الاجزاء المقدارية ولا نسلم ان الماهيات التي تعقلها النفس منقسمة الى اجزاء مقدارية فتوقفها
على ما ... مع ان النفس الناطقة تقوى على معقولات غير متناهية وقد سبق
ان القوى المادية متناهية واجيب بان التعقل عبارة عن قبول النفس للصورة العقلية وهو
انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على الجسمانيات كما في النفوس الفلكية المنطبعة وقبول
الاجسام العنصرية اقول ولو سلم انه فعل فيكون النفس تقوى على معقولات غير متناهية ان اردتم به
انها لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل آخر بعده فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان التخيل
لا ينتهي في تصور الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور شكل آخر بعده وان عنيتم
انها تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع الا ان يراد انها تتصور مفهوما كليا يندرج فيه
افراد غير متناهية في ضمن ذلك المفهوم الكلي اجمالا والقوى الجسمانية لا تقدر على ذلك فليتأمل
وذلك لانها لا تقدر على تعقل الكلي فيرجع الى الوجه الاول بعينه وايضا فان النفس تدرك ذاتها
والاتها وادراكاتها والمدارك الجسماني ليس كذلك كالباصرة والسامعة والوهم والخيال
لانه انما تعقل بتوسط آلة ولا يمكن توسط الآلة بين الشيء وذاته والتها وادراكاته واجيب
عن ذلك بانه لم لا يجوز ان يدرك بعض الجسمانيات ذاته واداته والتها من غير توسط آلة وكذا
ما هو آلة لها في سائر الادراكات ولحصول عارضها بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا يعني
ان النفس غير حالة في جسم مثل قلب او دماغ او غيرهما لانه يحصل العارض للنفس الناطقة
بالنسبة الى ما تعقل محلا منقطعا اي لا يحصل العلم للنفس الناطقة بالنسبة الى ما يفرض محلا لها
منقطعا اي في وقت دون وقت لا دائما والحاصل ان النفس الناطقة تعقلها البدن دائما وكذا
كل عضو من اعضائه حاصل في وقت دون وقت فلو كانت حالة في البدن او في عضو
من اعضائه لكانت دائمة التعقل له او غير متعقلة له اصلا وذلك لانه اما ان يكفي في تعقل محلها

حصوره به عند ما اولا بل سوقف على حصول صورة اخرى مماثلة لها كما ادى ال الامور الى ما لا ينتهي
فان كان الاول لزم الاول لوجوب وجود الحكم عند تمام العلة وان كان الثاني لزم ان لا حصول
صورة اخرى مماثلة لزم اجتماع المثلين في مادة واحدة وهو محال اقول يرد عليه انه يجوز
ان لا تكون في محل الحصول صورة عقلية عند ما ولا سوقف انضمامها على حصول صورة اخرى مماثلة له
بل سوقف على امر آخر كتوجه النفس وغيره من الشرائط وايضا فان المتعقل ان كان الجسم الذي
هو محل الناطقة كان اللازم ان يحل في ذلك الجسم صورة عقلية مماثلة لان يحل في مادة واحدة
صورتان متماثلتان وكذا ان كان المتعقل مادة الجسم الذي هو محلها لزم ان يحل في تلك
المادة صورة مساوية لها في تمام الماهية لان يحل فيها صورتان متساويتان في تمام الماهية
فان قيل الكلام في الصورة الحسية والنوعية الحالة في مادة الجسم الذي هو محل الناطقة فان الناطقة
حالة في تلك المادة قطعا وارتسم في الناطقة صورة عقلية مماثلة لتلك الصورة الجسمية او النوعية
كان ايضا حالة في تلك الصورة فيجتمع فيها صورتان جسميتان او نوعيتان متماثلتان احديهما
ذاتية والاخرى عقلية على الاول من حلول شيء في آخر حلوله في محل ذلك الآخر او المراد بالحلول
هو الاختصاص الناعت فجوز ان يختص شيء بشيء آخر ولا يختص بمحله كالسرعة الحالة في الحركة فانها
ليست حالة في محل الحركة لان الحركة توصف بالسرعة ولا يوصف الجسم بها ولو سلم فاجتماع المثلين انما
يمتنع لاستلزامه ارتفاع الامتياز بينهما وههنا الامتياز باق لان احدى الصورتين حالة في المادة
بلا واسطة والاخرى حالة فيها بواسطة وهذا القدر كاف في الامتياز بينهما اقول على انهما متمايزتان
من وجه آخر ايضا وهو ان احدى الصورتين موجودة بوجود خارجي والاخرى موجودة بوجود ظلي
ومع ذلك من ان حلول احد المثلين في الآخر فالكل لهما محل واحد ولا تمايز بينهما ايضا لا بحسب
الماهية ولوازمها ولا بحسب العوارض لتساوي نسبتها اليهما فوجب ان نسبة العارض الى المحل
تمايز في الحال لكن يختص الحال بمقارنة احد الحالين للآخر وهذا القدر كاف في التمايز
وبهذا الوجه ايضا يندفع اشكال ارتسام الصورة وقد مر الكلام فيه على انه لو تم هذا الدليل لدل على ان
النفس الناطقة اما عالمة بعقلها دائما او غير عالمة شيئا منها اصلا وكلاهما باطل فان كثيرا من النفوس
معلوم لها ولا يدوم استحضارها اياه واجيب بان صفات النفس ولوازمها منقسمة الى قسمين
قسم تدركها لذاتها من غير مقارنة لكل شيء مقارن لها لكونها مدركة لذاتها وقسم تدركها بالقياس الى شيء
مقارن لها لكونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة للقسم الاول دائما
كما كانت مدركة لذاتها دائما وليست مدركة للقسم الثاني الا عند المقارنة لفقدان الشرط عند
عدم المقارنة فان قيل ادراكها ان ادراكها لذاتها من القسم الاول لزم ان يكون مدركة
لادراكها لذاتها وهكذا الى ما لا يتناهى من علوم غير متناهية اقول ادراكها لادراكها لذاتها ليس من القسم
الاول لانه انما يحصل بالمقايسة الى غيرها اعني ادراكها لذاتها فانه غير ذاتها فلا يلزم تعقلها الحق بها
... ادراكها لذاتها وان كان غير ذاتها لكنه حاضر عندها كحضور ذاتها فما لم يحصل من الصفات
بالمقايسة اليه ايضا يكون مدركة دائما لتحقق الحضور والغرض انه كاف في الادراك وما اجيب
من ان العلم بالعلم ليس او انا يدا علما ولو كان العلم بالصورة العقلية بصورة اخرى مساوية لها
لزم اجتماع صورتين متماثلتين في النفس فلا يلزم علوم غير متناهية ليس بشيء لان العلم بالعلم
لم يتوقف على حصول صورة اخرى منتزعة منه لكنه منقول قطعا فيلزم المحذور ورد بانا
نعلم بالضرورة انه لا يدوم علمنا بكثير من الصفات الثابتة للنفس كالقدرة والشجاعة والعلم
والشك وعدمها ولا استلزام استغناء العارض استغناء المعروض مع ان عارض النفس الناطقة

ان الصورة العقلية تكون مستغنية عن المادة واستغناء العارض يستلزم استغناء المعروض لانه
احتاج المعروض الى شيء لاحتاج عارضه اليه ولا يخفى ان هذا هو الوجه الاول بعينه والثاني
السبعة ان النفس الناطقة غير منطبعة في جسم لان القوة المنطبعة في الجسم تابعة له في الضعف
والكلال لانها انما تفعل بواسطة الجسم فيكون آلة لها ولا يوجد الكلال الا ويوجد للقوة
كلال لان اختلال الشرط يستلزم اختلال المشروط كما في قوتي الحس والحركة الكائنتين في البدن
فانهما يضعفان بضعف البدن والنفس الناطقة غير تابعة للجسم في الضعف والكلال
فان الانسان في سن الانحطاط يقوى تعقله ويزداد فكان ان الآلة البدنية في النقصان
والانحطاط فان قيل الانسان في آخر سن الشيخوخة قد يصير خرفا وينقص تعقله فقد اختل
قوة العقل باختلال الآلة فيكون حالة في الجسم قلت اختلال العقل باختلال الآلة لا يدل
على ان الة عل حالة في الجسم غافل بالآلة اذ جاز ان يكون في آخر العمر عن تعقله الذي هو بذاته
اشتغاله بتدبير البدن واستيلاء قوته وان لم يكن حالا فيه بخلاف ازدياد العقل عند انحطاط
البدن فانه يدل على ان تعقله ليس بآلة بدنية ويرد عليه انه يجوز ان يضعف القوة العاقلة
بضعف البدن وكان ما يرى من ازدياد تعقلها بسبب اجتماع علوم كثيرة عنده وحسب
التمرن والاعتياد وجان جودة التي عليها كما يكون بحسب القوة فقد يكون بحسب التمرن
والادمان ايضا فان المتمرنين على فعل من المشايخ يقدرون على ما لا يقدر على مثله الشبان
والاقوياء الى آخر سن الشيخوخة يستولي الضعف على البدن وكذلك على القوة العاقلة
بحيث لا يبقى التمرن والاعتياد اثر يعتد به فيعرض الخرافة وايضا يجوز ان يكون المزاج
الحاصل في زمان الكهولة اوفق للقوة العاقلة من سائر الامزجة وبذلك تقوى القوة العاقلة
ولحصول الضعف وليل آخر على ان النفس ليست قوة جسمانية هو ان القوة المنطبعة في
الاجسام تكل وتضعف عند توارد الافعال وتكررها خصوصا الافاعيل القوية الشاقة
ويشهد بذلك القوة والقياس اما التجربة فظاهرة بل يقول ربما يبلغ وهن القوة حدا يعجز
من فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس لا تبصر الا ادراك النور الضعيف
والسامعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شم الرائحة
القوية لا تحس بالرائحة الضعيفة وهكذا حال الذائقة واللامسة فكان قوة الحس قد عطلت
بالوهن والكلال واما القياس فلان افاعيل تلك القوى لا تصدر عنها الا بتحريك موضوعاتها تلك القوى كما في تحريك الحواس عن المحسوسات عند الاحساس والانتقال
انما يكون بقاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عن المقاومة بموجبه والفعل وان كان
مقتضى طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضى طبائع العناصر التي يخالف موضوعات تلك القوى
فيها فيكون تلك الطبائع مقهورة عليها مقاومة لتلك القوى في افعالها والنفعال وتم
والتنازع يعرض الوهن فيهما جميعا وقد يحصل للنفس الناطقة ضد ذلك الوهن والكلال
فانها لا تكل عند توارد الافكار القوية في العلوم بل تقوى بذلك الازدياد فكانها
والا فطلها قد لا تكل النفس ولم تنقل لم تكل اصلا لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة
من القوة الفكرية فقد يضعف عن الفعل لضعف معاونها لا لضعفها في ذاتها وكلا
الوجهين ضعيف اما التجربة فلان غاية الامر جاز ان يكون العاقلة مخالفة بالنوع لسائر
القوى مع كون الجميع بدنية فلا يبعد اختصاص بعضها بالكلال دون بعض اما القياس

فلا بالالم ان اى عمل القوى الجسمانية لا تتصور عنها الا عند انفعال موضوعاتها ودخولها تحت
حد واحد نوعى وحدتها وذهب جمع من الحكماء كارسطو واتباعه الى ان النفوس البشرية متحدة
بالنوع وانما تختلف بالصفات والملكات لاختلاف الامزجة والادوات واختاره الشيخ
وذهب بعضهم الى انها مختلفة بالماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة تحت كل نوع افراد متحدة بالماهية
وقيل ويشبه ان يكون قوله عليه الصلوة والسلام الناس معادن كمعادن الذهب والفضة
وقوله عليه السلام الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف اشارة
الى هذا وقال الامام ان هذا المذهب هو المختار عندنا واما ان يكون كل فرد منها مخالفا
بالماهية لسائر الافراد حتى لا يشترك منهم اثنان فى الحقيقة فالظاهر انه لم يقل به احد واحتج الشيخ على
اختياره بان النفوس البشرية داخلة تحت حد واحد وهذا يقتضى وحدتها بالنوع فان الامور
المختلفة بالماهية يمتنع ان يجمعها حد واحد واعترض عليه بان دخولها تحت حد واحد لا يقتضى
وحدتها بالنوع لجواز ان يكون ما يذكر من حدها حدا للجنس المشترك بينها فان الحد
كما يكون للحقيقة النوعية كذلك يكون للحقيقة الجنسية ايضا وان ادعى ان هذا مقول فى جواب السؤال
بما هو عن الافراد دون اى طائفة منها فهو ممنوع بل ربما يحتاج فى ذلك الى ضم مميز الى الحد ان يكون
ما يحصل من النفس وحدها تماما ... واختلاف العوارض لاختلافها
استدل على ذلك بان اختلافها بالماهية ... العوارض مثل الذكاء والبلادة
والبخل والسخاوة والجبن والشجاعة وليس ذلك الاختلاف بسبب المزاج فان الانسان قد يكون
حار المزاج وفى غاية البلادة وقد يكون بارد المزاج وفى غاية الذكاء وقد يكون بالعكس وايضا
قد يتبدل المزاج وهذه العوارض تبقى بحالها فان الانسان الواحد قد يتغير مزاجه من حار الى بارد
وبالعكس وهو باق على خلقه الاصلية وبلادته وذكائه وذلك لان المزاج لا يختلف باختلاف
المزاج وايضا قد يتبدل هذه العوارض وتبقى المزاج فان الجبان اذا تكلف فى ابتداء
الامر ... والشجاعة يصير شجاعا والبخيل اذا تكلف بذل المال ودام عليه يصير
سخيا ... وداوم عليه يصير حليما مع بقاء المزاج بحاله فلو كانت هذه الامور
مستندة الى المزاج ... واستمراره وايضا فانا نجد من نحن متقاربين فى المزاج غاية
التفاوت ... فان غاية التباين فى الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور
فعلم انها ليست مستندة الى المزاج وليس ايضا ذلك الاختلاف بسبب الامور الخارجة كالتعلم
من المعلم ومشاهدة من الابوين والاصحاب والاخوان او رغبة ينفق للانسان احتياج
هذه الاسباب الخارجة كلها للعفة مثلا مع كونه بالجبلة مائلا الى الفجور وبالعكس وقد يكون
الابوان فى غاية الخسة والرذالة والولد فى غاية الشرف والكرامة وبالعكس فظهر ان الاختلاف
فى هذه الغرائز والاخلاق ليس مستندا الا الى ذوات النفوس فيجب ان تكون مختلفة وتقرير الجواب
انه يجوز ان يكون ذلك لاسباب اخر لا نطلع على تفاصيلها مثل ما يزعم الاحكاميون من الاوضاع
الفلكية او يكون لتركيب فى تلك الاسباب من النفوس والامور البدنية والخارجة على وجوه مخصوصة
معلومة وانما يتشتت قلة الاتفاق فيها واذا وقع الاتفاق على الندرة يتبعه التوافق فى تلك
العوارض المختلفة مستندة الى ذوات النفوس وحدها لم تتصور تبدلها على نفس واحدة واى
حادثة وهو بناء على قولنا وعلى قول الخصم لو كانت ازلية لزم اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما امتنع وهو راى ارسطو واتباعه على ان النفس حادثة وهو موافق اليه المليون وذهب

افلاطون

افلاطون ومن قبله الى انها قديمة واختاره المتقى الاول ... وهو ظاهر على قولنا اى حدوث النفس
ظاهر على قول المتكلمين لان الواجب موجب بالاختيار على رايهم وانما المختار لا يكون قديما على ما سبق واما
على قول الخصم فلان النفس لو كانت ازلية لزم احد الامور الثلثة من اجتماع الضدين او بطلان ما ثبت
او ثبوت ما امتنع بيان الملازمة ان النفس لو كانت قديمة فاما ان يكون فى الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد التعلق بالابدان اما ان تبقى على وحدتها فيلزم ان يكون نفس زيد هى بعينها نفس عمرو
وحين كان المتصف بالجبن والبخل بعينه حين من المتصف بالاسراف والتهور فيلزم اجتماع الضدين
وهو الامر الاول واما ان يتكثر ولا يمكن ذلك الا بان يبطل النفس الاولى الواحدة وتحدث
نفوس اخر كثيرة فيلزم بطلان ما ثبت اعنى النفس الاولى وهو الامر الثانى وذلك لما عرفت من ان
القديم لا يجوز زواله مع ان ذلك قول بحدوث النفس وانما قلنا لا يمكن ذلك الا بطلان نفس
وحدوث نفوس اخر لان التكثر اما بالانقسام والتجزى او بزوال الواحد وحدوث الكثير والاول
لا يكون الا بالمادة وكذلك بنفوا الهيولى على ما سبق ومادة النفس هى البدن والابدان فى
الازل ... الكثرة الشخصية بعد وحدتها ولو سلم فالكلام فى النفوس المتعلقة بالابدان
الحادثة ... بالابدان لا يتصور الا بالانفعال عنها الى هذه الابدان وهو
تناسخ ويستلزم بطلانه ولا سبيل الى الثانى اعنى ان النفس على تعدد تقدير فى الازل لا يكون متميزة
بالنوع لما مر من ان الاتحاد بالماهية والتكثر بالافراد انما يكون بمادة ... ويتم الكلام على ان
والاعتراض عليه انه مبنى على مقدمات قد عرفت ضعفها فى محل اثباتها واعتراضها ثم بابطال التناسخ
الموقوف على بيان حدوث النفس لزوم الدور ومع البدن على التساوى اى عدد النفوس
مساو لعدد الابدان لا يزيد احدهما على الاخر لانه لا يتعلق ببدن واحد الا نفس واحدة
وذلك معلوم بالضرورة وكذا لا يتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد اما على سبيل الاجتماع
فبالضرورة واما على سبيل الانتقال من بدن الى اخر فلانه لو انتقل نفس من بدن الى اخر لزم ان
يصح عدد ابدان متنقلة وحادثة لان حدوث النفس عن العلة القديمة تتوقف على حصول
الاستعداد القابل اعنى البدن وعند حصول الاستعداد يجب حدوث النفس فالقول بحدوث لزوم
وجود المعلول عند تمام العلة واعترض عليه بانه مع ابتنائه على كون المبدا موجبا لا مختارا
مبنى على حدوث النفس وقد قرانه لا يتم بيانه الا بابطال التناسخ الموقوف على حدوث النفس
فيلزم الدور وايضا انحصار شروط حدوث النفس فى حدوث استعداد البدن ممنوع لجواز ان
يكون شرطا ايضا بان لا يصادف استعداد البدن تعلق النفس به نفسا موجودة فقد يبطل بدونها
وحال كمال ذلك الاستعداد ... وقد يستدل بوجهين
الاول انه لو كان على حدوث النفس احدهما ان النفس المتعلقة بهذا البدن لو كانت منتقلة اليه
من بدن آخر لزم ان تتذكر شيئا من احوال ذلك البدن لان محل العلم والتذكر هو جوهر
النفس الباقى كما كان واللازم باطل قطعا واعترض بان التذكر ... لو لم يكن التعلق
... والاستغراق فى تدبير البدن الاخر مانعا وطول العهد منسيا وثانيهما انها
لو تعلقت ... بهذا البدن يبدن آخر لزم ان لا يزيد عدد الابدان الهالكة على
عدد الابدان الحادثة قطعا والتالى باطل بلا شبهة فانه قد يحدث وباء عام فيهلك ابدان
كثيرة ولا يحدث مثلها الا فى اعصار متطاولة بيان الملازمة انه لو يهلك بدنان وحدث بدن
واحد مثلا فاما ان يتعلق بالبدن الحادث احد فيبقى الاخر معطلا ... او كلتاهما تجتمع على بدن واحد فيكون ان وان لم يكن هناك الا نفس واحدة وكانت متعلقة

بل لابد من القائلين بقدم تعلق النفس الواحدة بكثير من بدن واحد والتوالي ظاهرة البطلان واعترض عليه بانا لم
ما ذكرتم انه لو كان التعلق ببدن آخر لازم التناسخ وعلى تقدير امتناعه انما يلزم لو لم يوجد محل للنوار ان
لا يتعلق بنوس الهالكين الكثيرين او يتعلق بعد حدوث الابدان الكثيرة وما ذكرتم من التعطيل فانما يدل
على بطلانه فلس بلازم لان الابتهاج بالكمالات والتالم بالجهالات شغل وبرد على الوجه الثاني انها
انما تدل على ان النفس بعد مفارقة البدن لا تتعلق ببدن اخر انساني ولا تدل على انها لا تتعلق
بالحيوان آخر من البهائم والسباع وغيرهما على ما جوزه بعض التناسخية وسماه نسخا والى النبات
وسماه فسخا والى الجماد وسماه رسخا والى جرم سماوي على ما يراه بعض الفلاسفة ولا تفنى بفنائه
اتفق القائلون بمغايرة النفس للبدن على انها لا تفنى بفنائه ودليل المتكلمين على ذلك النصوص
من الكتاب والسنة واجماع الامة وهي من الكثرة والظهور بحيث لا تحتاج الى الذكر واما الفلاسفة
فقالوا لو سبق عدم النفس او لو فنيت لكان لها محل يتقوم به امكان فنائها او امكان تكونها وذلك المحل
موجود الا انا لا نريد بالامكان الامكان الذاتي الذي هو اعتباري عقلي بل الامكان الاستعدادي الذي
هو عرض موجود فلا بد له من محل موجود ومحال ان يكون الشيء محلا لامكان وجوده لما هو مباين العوام له
او لامكان فساده فان البديهة تحكم بامتناع ان يكون الشيء مستعدا لحصول ما يباينه او لفساده
ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الحجر مثلا مستعدا لحصول النفس الناطقة الانسانية له او لعدمها عنه بل
الشيء انما يكون محلا لامكان وجود ما هو متعلق القوام به اي مستعد الوجود فيه ومحلا لامكان فساده
اي مستعد العدم عنه كالجسم فانه محل لامكان وجود السواد وهو مهيأ لوجود السواد فيه بحيث يكون
متصفا بالسواد حال وجوده فيه وكذا محل لامكان فساده بحيث يتصف به اذا فسد باقيا بعينه
ولا امتنع بقاء الشيء بعينه مع فساده امتنع كون الشيء محلا لامكان فساد ذاته فذلك المحل الذي
يتقوم به امكان فساد النفس مغاير له وليس مباينا لها فاما محل لها او حال فيها او مركب منها ومن غيرها او نحو ذلك باعتبار
بقاء الحال مع فساد محله والاول لا يستلزم كون النفس ذا مادة تتقوم بها فلم تكن مجردة
ولا يجوز ان يكون ذلك المحل هو البدن لانا وصفنا فيما قبل هذا الدليل انما يدل على امتناع
فناء النفس بعد فناء البدن وليس عنه ولا الحال اه لا ينفي مطلقا فان النفس الناطقة وان كانت
مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن مدبرة له متصرفة فيه بتصرفات لها في تحصيل كمالاتها الذاتية
فهذا الارتباط الذي بينهما هو جهة مقارنة النفس للبدن فمن هذه الجهة جاز ان يكون البدن محلا
لامكان وجود النفس وحدوثها على معنى انه يكون مستعد الوجود ما متعلقة به فيكون البدن
محلا لاستعداد وجودها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد منسوبا اولا
وبالذات الى تعلقها اعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا وبالعرض الى وجودها في نفسها
فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب
اولا وبالذات الى وجودها في نفسها لصح فساد النفس بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة
وقد تبين ان الشيء لا يكون مستعدا لما هو مباين له ومن هذه الجهة ايضا جاز ان يكون البدن محلا
لامكان فساد النفس على معنى انه يكون مستعد العدم النفس من جهة انها مدبرة فيكون البدن
محلا لاستعداد عدمها من حيث انها مقارنة له لا من حيث انها مباينة اياه بل هو محل لاستعداد
انقطاع تدبيرها عنه لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد
منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فلا يكفي هذا الاستعداد لعدمها في نفسها اصلا بل
لابد لها من استعداد آخر وقد سبق امتناع فسادها بالبدن بعد ظهور الفرق بين امكان وجود النفس

ان يكون محلا لامكان عدمها فان البدن لا يجوز ان يكون محلا لامكان الذي هو ان تكون محلا لامكان الاول ويرد عليه منع
ارادة في نحسان كل حادث مادي وقد تعتبر مبدا الصورة الآخرة والايطال بما سلف من ان الفساد ليس
يب بعضهم على ان النفس الناطقة يفيض منها صورة نوعية انسانية على البدن يكون آلة متصرفها في البدن
وايضا او قوابلا ونحو الكلام مبني على ما ذكره من ان النفس التي تعلقت ببدن قد فاضت منها صورة نوعية
عليه لا تفيض منها صورة نوعية لبدن آخر والا لكان لنفس واحدة بدنان فيتحد عدد الابدان على
عدد النفوس من غير تفاوت وقد تبين انهما متساويان وتعقل بذاتها وتدرك بالآلات بين ان
النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها لا بواسطة الآلات بل ترتسم صور الكلي في ذات النفس وتدرك
الجزئيات بالآلات اي بان ترتسم صور الجزئي في الآلات لا نزاع ان مدرك الكلي والانسان هو النفس
واما مدرك الجزئيات على وجه كونها جزئيات فعند بعضهم النفس وآلاتها المقس وعند بعض الحواس
والدليل على ان مدرك الجميع هو النفس انا نحكم بين الكلي والجزئي وكما نحكم بين الشيئين لابدان يدركهما
فالمدرك من الانسان لجميع الادراكات شيء واحد والمدرك للكليات هو النفس فلابد ان يكون
مدرك الجزئيات ايضا اياه واما ان صور الكليات ترتسم في النفس دون قواها الجسمانية وصور
الجزئيات في قواها الالية لا ذاتها فقد سبق بيان الاول في مبحث تجرد النفس وبقي الثاني
فلا متنازع بين المحصلين ومنها من عدم استناد قوة متخيلة يتخيلها مربعين متساويين في جميع الوجوه
الا في ان احدهما على يمين المربع الوسطاني والآخر على يساره على هذا الشكل



من غير استناد اي من غير ان تستند هذه التخيل الى الخارج بان نرى هذا الشكل
في الخارج بل تحصل من اختراع الخيال مع تمييز بين جانبيه المحصلين في الوضع
وليس هذا الامتياز بحسب الماهية ولوازمها وعوارضها كالمقدار والشكل والسواد والبياض
وغير ذلك لتساويهما في جميع الوجوه بل بالمحل بان يكون محل احدهما غير محل الآخر وليس
هذا الآخر محلا لان الموضوع لم يوجد في الخارج فتعين ان محل الادراك لذلك المدرك
هو لا بعينه ان يكون محلا لذلك المدرك في الجسماني واعترض بان هذا انما يتم في الصحيح البسيط
دون المنقوض من اجزاء نوعه ... لو كان ادراك النفس للجزئيات بتوسط الآلات لما
ادركت النفس هويتها لامتناع توسط الآلة في ذلك واللازم باطل بالضرورة فانا نحس المتعلق
بتوسط الآلة هو الادراك الذي بطريق ارتسام الصورة واما بالانكشاف كادراك النفس ذاتها فلا يتوقف على توسطها وقد عرفت ان ادراك الجزئيات المادية
هو الذي يكون بالآلات واما ادراك الجزئيات المجردة كشعور النفس بهويتها فلا حاجة فيه الى
الآلات الجسمانية وللنفس قوى تشارك بها غيرها كالغاذية والنامية والمولدة ولها قوى اخص بها
تحصل الادراك اما الجزئي او الكلي يعني ان للنفس الناطقة قوى تشارك بها الحيوان الاعجم
والنبات وقوى اخرى اخص تحصل بها الادراك الجزئي والكلي ومن قوى تشارك بها الحيوان
الاعجم دون النبات ومن الحواس الخمس الظاهرة والخمس الباطنة وهذه القوى العشر تحصل
بها ادراك الجزئي ولها قوة اخرى اخص من الاوليين لانها تختص بالانسان وهي قوة
يحصل بها الادراك الكلي واما القوى التي تشارك بها النبات والحيوان الاعجم فاصولها
ثلث اثنان لاجل الشخص وهما الغاذية والنامية وواحدة لاجل النوع وهي المولدة وهذه
القوى الثلث تسمى نباتية لا لاختصاص النبات بها بل لانحصار قواه فيها وتسمى طبيعية ايضا

[illegible] الغاذية [illegible] بها [illegible] المتغذي [illegible]
[illegible] الموجودات [illegible] المطالع [illegible]
[illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الحق [illegible]
[illegible] اللفظ [illegible] كثيرة من الحواشي

فاما الغاذية فهي تحيل الغذاء الى مشاكلة المتغذي وتلصقه به وتجعله جزءا منه بدل ما يتحلل منه لعدم تحصيل جوهر البدن
وهو الدم والخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد تحيل به كما يحيل على عليه بين الطرقيا
وهي عدم الغذاء واتصاله [illegible] والالتصاق كما في استسقاء اللحمي والاحالة الشبيهة بالعضو المتغذي حتى
في قوامه ولونه وقد يختل كما في البرص والبهق فان البرص والالتصاق موجودان [illegible]
غير موجود فهذه الافعال الثلاثة لا بد وان يكون لقوى ثلث لكن القوة التي هي مجموعها
قوة اخرى تستخدم كل واحدة منها الخادمة [illegible] مجموع تلك القوى الثلث والقوة التي يصدر
منها التشبيه يسمونها مغيرة ثانية وهي واحدة بالجنس في الانسان وغيره من المركبات التي لها اعضاء
واجزاء مختلفة بالحس [illegible] الاعضاء وتختلف بالنوع اذ في كل عضو منها قوة تغير الغذاء الى
شبهه فالقوة التي تشبهه العضو [illegible] تداخل الغذاء بين اجزاء المتغذي فيزيد في
الاقطار الثلاثة بنسبة طبيعية بان تزيد في الاعضاء الاصلية اعني ما يتولد عن المني كالعظم والعصب
والرباط وغيرها وبذلك يظهر الفرق بين النمو والسمن اذ السمن هو زيادة في الاعضاء المتولدة من
الدم كاللحم والشحم والسمين [illegible] الاعضاء الاصلية [illegible] لا تزيد في الطول وليس كذلك فانه قد
تزيد في الطول ايضا وبقولنا بنسبة طبيعية تخرج الورم فانه ليس على نسبة طبيعية بل خارج عن المجرى
الطبيعي واما المولدة فالمراد بها قوتان فوجب اعتبارهما كما في الغاذية فانها كما ذكرنا آنفا
عبارة عن ثلث قوى احديها ما يفصل فضل الهضم الرابع [illegible] وهذه القوة تسمى الاشين
لان ذلك الدم يصير منيا فيهما وثانيتهما ما تهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم
لعضو مخصوص بان تجعل بعضه مستعدا للعظمية وبعضه مستعدا للعصبية وبعضه مستعدا للرباطية الى
غير ذلك وهذه القوة تسمى بالمغيرة الاولى لان المغيرة كما تطلق على هذه القوة تطلق على احدى القوى
الثلث من القوى الغاذية ايضا لوجود التغير بها فخصصت هذه بالمغيرة الاولى وتلك بالمغيرة الثانية لتقدمها عليها في بدن المولود وفعل هذه القوة انما يكون حال كون المني في الرحم
وذلك قبل فعل القوة المصورة لانها تعد مواد الاعضاء والمصورة تلبسها صورها التي هي بها [illegible]
واما لم يذكر المص القوة المصورة لانه بسيط وانما احتيج الى هذه القوى اما الى الغاذية فلان بقاء
البدن بدون الغذاء محال لان البدن انما يتكون من جسم رطب ليكون قابلا للتشكيل والتخطيط
ولا بد من حرارة فاعلة منضجة [illegible] وانما الاحالة ان تحلل الرطوبة وتفنيها على ذلك
الهواء [illegible] والسعاية فلولا ان الغذاء يخلف بدل ما يتحلل [illegible]
مدة عمره [illegible] عن ذلك وليس بوجدى الخارج جسم اذا ما شئ بدن الانسان [illegible]
لطبيعة فلا بد من ان يكون للنفس قوى من شانها ان تحيل الوارد الى مشابهة جوهر
اعضاء البدن ليخلف بدلا عما يتحلل منه وهي القوة الغاذية واما الى المولدة فلانه ثبت
ان الموت ضروري وحدوث الانسان بالتولد فما بقاء نوعه موجب ان يكون للنفس
قوة تفصل من المادة التي يحصلها الغاذية ما تعده مادة الشخص آخر ولما كانت الآلات المنفصلة
اقل من المقدار الواجب لشخص كامل جعلت العناية قوة تضيف من المادة الى المادة المنفصلة
الغاذية شيئا فشيئا الى المادة المنفصلة فتزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب طبيعي الى ان
يلحق بالاشخاص وكل النوع فلان يتم الشخص ويقدم الغاذية قوى اربع اي الجاذبة والماسكة
والهاضمة والدافعة لما كان وجود الشخص يتم بفعل القوتين الغاذية والنامية كما مر

لما كانت الغاذية في بعض الاوقات
كانت فاعلة دون فعل النامية في السن
فلذا الم [illegible] الغاذية مقصودة [illegible]

معصورين [illegible] انها لكن عام لكن وكل الا تحصل الغذاء النافع واصلاحه ودفع فضلاته احتيج
الى فعل قوى اخرى اربع حسب تلك الاربع خوادم [illegible] التغذي لان حلها المس معصود الذاتية
[illegible] تلك القوتين واما كان تخدم الغاذية ولم يقل تخدم الغاذية والنامية لان النامية
ايضا تخدم الغاذية فعلم ما هو المقصود بالالزام انما الاحتياج الى الجاذبة فلان الغذاء لا يمكن ان
يصل بنفسه الى جميع الاعضاء الا ان يكون سيالا فلا يصل الى الاعضاء العالية واما ان يكون
[illegible] فلا يصل الى الاعضاء السافلة وهو ظاهر في بعض الاعضاء معلوم بالحس فان المتكلس اذا
اشتد حاجته الى الغذاء تجده تنجذب من ثمة الى المعدة من غير ارادته الى ارادته امساكه
ثم وايضا فان الحلو تخرج [illegible] ثانيا الى المعدة اللذيذة
الى قوتها وايضا الرحم اوالات خالية عن الفضول بعده العهد بالجماع يحس الانسان وقت
الجماع ان احليله ينجذب الى الداخل واما الى الماسكة فلان الغذاء لا بد فيه من الاستحالة حتى يصير
شبيها بجوهر المتغذي والاستحالة حركة وكل حركة في زمان فلا بد من زمان في مثله يستحيل الغذاء
الى جوهر المتغذي ولان الخلط جسم رطب سيال استحال ان يقف بنفسه زمانا فلا بد
من قاسر يقسره على الوقوف وذلك القاسر هو الماسكة ووجود ما في بعض الاعضاء معلوم
بالحس فان ارباب التشريح قالوا اذا شرحنا بطن الحيوان حالة ما تناول الغذاء وجدنا معدته
محتوية على الغذاء بحيث لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء شي وايضا قالوا اذا شققنا بطن
الحامل من تحت السرة وجدنا رحمها منضما انضماما شديدا بحيث لا يسع ان تدخل فيها طرف الميل
وايضا فان المني اذا استوفى الرحم لا ينزل عنها مع ثقله واما الى الهاضمة فلان احالة القوة
المغيرة انما يكون لما هو متقارب الاستعداد للصورة العضوية وانما يمكن ذلك بعد فعل القوة
التي تحيله متقارب الاستعداد وتلك هي القوة الهاضمة ومراتب الهضم اربع اولها في المعدة فان
الغذاء يصير فيها كيلوسا اي جوهرا شبيها بالكشك الثخين اما المطعوم او المشروب وذلك
في اكثر الحيوانات واما لاجل مخالطة المشروب كما في جوارح الصيد وابتداء ذلك الهضم في الفم
عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة تفعل في انضاج الدماميل ما لا تفعله المطبوخة
ولا المدقوقة المخلوطة باللعاب وثانيها في الكبد فان الكيلوس اذا تم انهضامه في المعدة
انجذب لطافته بالعروق المسماة بالماساريقا الى الكبد وتداخلت في العروق المتصفية
المتضايقة المنتشرة في جميع اجزاء الكبد بحيث تلاقي الكبد بكليته الكيلوس فينهضم هناك
انهضاما ثانيا وتنخلع صورته النوعية الغذائية وتستحيل الى الاخلاط وتسمى كيموسا
وابتداء هذا الهضم في الماساريقا وثالثها في العروق وابتداؤه من حين صعود الخلط
في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد ورابعها في الاعضاء وابتداؤه من حين ما يرشح
الدم من فوهات العروق واما الى الدافعة فلان ليس غذاء يصير بتمامه جزءا للمتغذي بل يتخلل
منه ما يضيق المكان ويمنع ما يرد من الغذاء عن الوصول الى الاعضاء ويوجب ثقل البدن
بل تمدده وتفرقه فلا بد من قوة تدفع تلك الفضلات ووجود ما ظاهر عند الحس في حال البراز
والقي وادرار البول وقد يتضاعف هذه القوى لبعض الاعضاء كالمعدة فان فيها
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع البدن وفيها ايضا هذه القوى
بالنسبة الى ما يتغذى به خاصة والنمو غير السمن عام اتفاقا وقد يوجد احدهما بدون الآخر
اما النمو بدون السمن كما في الصبي المهزول واما عكسه في بعض الشيوخ والذبول يقابل النمو

والنزال السمع والمصورة لتدى ماطلا استحالة صدور هذه الافعال المحكمة الكثيرة من قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا والغزالى بالغ فى ذلك حتى ابطل القوى مطلقا وادعى ان الافعال المنسوبة الى القوى صادرة عن ملائكة موكلة بهذه الافعال شعلها بالشعور والاحساس ورد عليه الامام الرازى الصورية قوة واحدة بسيطة لم لا يجوز ان يكون وحدتها بالجنس كما ان المغيرة واحدة بالجنس محلها بالنوع ولو سلم لم لا يجوز ان يكون صدور هذه الافعال عنها بحسب استعداد المادة فان المنى انما يحصل من فضلة الهضم الرابع فى الاعضاء فيفضلة كل عضو انما تستعد لصورة ذلك العضو لكن الانصاف ان تلك الافعال المتقنة المحكمة على النظام المشاهد من الصورة العجيبة والاشكال الغريبة والنقوش المؤلفة والالوان المختلفة وما روعى فيها من حكم ومصالح قد تحيرت فيها الاوهام وعجزت عن ادراكها العقول والافهام قد بلغ المدون عنها كما علم فى علم التشريح ومنافع اعضاء الانسان خمسة آلاف مع ان ما لم يعلم منها اكثر مما قد علم كما لا يخفى على ذى حدس كامل ملاكا وتذعن العقل بصدورها عن القوة التى سموها مصورة وان فرض مناسبة كونها مركبة وكون المواد مختلفة بل يحكم بان امثال تلك الامور لا يمكن ان تصدر الا عن عليم خبير حكيم قدير هذا كلامه من النحوى النباتية اقول والاعتراض عليه بعد ما قيل من ان اثبات تعدد هذه القوى واحكامها المذكورة فى مباحثها مما لا يتم الا على اصول الفلاسفة من ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان الواجب تعالى موجب بالذات واما على القول باختياره تعالى فلا مانع ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عنه ابتداء واذا جوزنا ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد فلا مانع ان يكون هذه الافعال كلها صادرة عن قوة واحدة فهذه المسائل لا تتم على قوانين علم الكلام وامثال ذلك انما نشأت من خلط الفن الحكمة باصول الدين من وجوه الاول انا سلمنا ان الجاذبة قوى ثبت فوائدها فعلها انما تتم بافعال جزئية بينة فلما سلم لكن يحصل جوهر البدن وهو الدم والخلط انما هو فى الكبد والاعضاء فعمل جاذبة العضو انما الجاذبة تفعلها فليس الا انثييه فليس هناك الا قوة واحدة تصدر منها الشيئية آكالا الاولى ان الجاذبة غير الهاضمة فان اكثر الاطباء كجالينوس وابى سهل المسيحى وصاحب الكامل وغيرهم من الاطباء المتأخرين لم يثبتوا هاضمة وغاية ما قيل فى الفرق بينها ان القوة الهاضمة يبتدئ فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فاذا جذبت جاذبة عضو شيئا من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو فلا بد من صورة نوعية واذا استحال شبيها بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت صورة اخرى فيكون ذلك كونا للصورة العضوية وفسادا للصورة الدموية وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحدث هناك من الطبخ ما لاجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية فى الانتقاض ويأخذ استعدادها للصورة العضوية فى الاشتداد ولا يزال الاول ينتقص والثانى يشتد الى ان ينتهى المادة الى حيث يبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية ويحدث الاخرى وهى العضوية فهنا حالتان احديهما سابقة على الاخرى فالحالة الاولى هى فعل القوة الهاضمة والحالة الثانية هى فعل القوة الغاذية ورد عليه انه لم لا يجوز حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستند كل واحدة منها الى قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له استحالات كثيرة بحسب وان اختصوا بعضها بالتشبيه الكيف فقط وبعضها استحالة فى الصورة النوعية ايضا كما ذكرناه

انما ملا جاز ان يكون تلك الاستحالات الكثيرة بقوة واحدة هى الهاضمة فلم لا يكون الاستحالة الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فيكون هى مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية الثالث انا لا نسلم ان النامية غير الغاذية لم لا يجوز ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل بزيادة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل من الاعضاء الاصلية وذلك فى سن النمو الى ثلاثين سنة من التلثين ثم يتطرق اليها شيء من الضعف فيحصل منه ما يساويه وذلك فى سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوى المتحلل وذلك فى سن الانحطاط الخفى الذى لا يتبين الى قريب من الستين وفى سن الانحطاط الظاهر الذى هو ما بعده الى آخر العمر الرابع انا لا نسلم ان المولدة التى هى قوة اخرى غير القوة المغيرة التى لا يتبين انها صاحبة البدن يعلى ذلك كما يفعل مغيرة الثدى اللبن ولا يعالج ان فى الثدى قوة اخرى ليس المنى للافضل غذاء الاعضاء كما ان اللبن فضل غذاء الثدى الخامس انه لا حاجة لنا الى اثبات القوة المغيرة الاولى ولكم فى اثبات ان المنى متشابه الاجزاء فلولا هذه القوة نعد بعضه للعظمية وبعضه للعصبية لكان فعل المصورة فى بعضه صورة العصب وفى بعض اخرى صورة العظم ترجيحا بلا مرجح قلنا لا نسلم ان المنى متشابه الاجزاء بل هو مختلف الاجزاء كما ذهب اليه بقراط وتابعوه لان المنى يخرج من كل البدن فيخرج من اللحم ما هو شبيه به وعلى هذا من جميع الاعضاء وهذه الاجزاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الاجزاء المنفصلة هى عنها ولو سلم تشابهه فذلك وارد عليكم فى القوة المغيرة لاتصافها فى المنى اذا كان متشابه الاجزاء كان اعداد جزء منه للعظمية دون الاخر ترجيحا من غير مرجح وان اجبتم بان الاختصاص قد يكون بحسب ما يختلف به اجزاء الاجزاء بسبب قربها وبعدها من جوانب الرحم كان ذلك جوابا لنا ايضا واما الاعتراض بانكم تجعلون المولدة والمصورة وتحصرتم بها قوى النفس والانثى فقط والنفس حادثة بعد حدوث المزاج وتمام صور الاعضاء فالقول باستناد صور الاعضاء الى المصورة قول بحدوث الاثر قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل اياها وهو باطل فمدفوع بان ذلك انما يرد لو جعلت المصورة من قوى النفس الناطقة المولدة النباتية للعاقلة بالالات لنفس الناطقة فلا اشكال فانه الشيخ فى الاشارات ان نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المنى وتجعلها مستعدا لقبول قوة نباتية وتلك القوة تكون صورا وحافظا لمزاج المنى كالصورة المعدنية ثم ان المنى يتزايد كمالا فى الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة الافعال النباتية فيجذب الغذاء ويضيفها الى تلك المادة فينميها ويكامل المادة بتربيتها اياها فيصير تلك الصورة مصدرا مع ما كان يصدر عنها لهذه الآثار افعال وهكذا الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية ايضا فيصدر عنها تلك الآثار ايضا الى ان يكون البدن ويكامل الى ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق وتبقى مدبرة الى ان يحل الاجل واما قوة الادراك فالحس يقسمه اللمس وهى قوة منبثة

في البدن كل من سائرها ادراك الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك فان تشتغل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستيلاء فالسمع اول الحواس الذي يصير به الحيوان حيوانا هو اللمس فانه كما ان الغذاء قوة غاذية يجوز ان ينفك سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لان مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلالها والحس طليعة النفس فيجب ان يكون الطليعة الاولى هو ما يدل على ما يقع به الفساد ويحفظ به الصلاح وان يكون قبل الطلايع التي تدل على امور تتعلق بها منفعة خارجة عن القوام او مضرة خارجة عن الفساد والذوق وان كان دالا على الشيء الذي به يستبقى الحيوة من المطعوم فانه يجوز ان يبقى الحيوان بدونه لارشاد الحواس الاخر الى الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها يعين على ان الهواء المحيط بالبدن محرق او مجمد وشدة الاحتياج اليه كان يعوزه الاعصاب سائر في جميع الاعضاء الا ما يكون من عدم الحس انفع له كالكبد والطحال والكلية لئلا تتأذى بما يلاقيها من الاخلاط اللذاعة فان الكبد تتولد الصفراء والسوداء والطحال والكلية مصبان لما فيه لذع وكالعظام فانها واسطة الحركة فتتألم بالاصطكاك بعضها ببعض وكالعظام فانها اساس البدن ودعائم الحركات فلو احست لتألمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من المصاكات واثبتها بعضهم للفلكيات زعما منهم انها من لوازم الحيوة وللافلاك حيوة لكن كونها نفسانية فيكون لها شعور ولمس بالضرورة والقول بانها انما يكون لجذب الملائم ودفع المنافي فيكون وجودها في الفلك الممتنع عليه الكون والفساد معطلا مردود بان ذلك انما هو في الارضيات واما في الفلكيات فيجوز ان يوجد لغرض آخر كتلذذ ونحوه بالملامسة والاصطكاك بل هو واجب لمنع كونها من لوازم الحيوة على الاطلاق واما ما ذهب اليه البعض من وجود اللامسة للعنصريات بناء على ان الارض تهرب من العلو الى السفل والنار بالعكس وذلك يدل على شعورها بالملايم والمنافي ففي غاية الضعف وفي تعدده ووحدته نظر وتامل قد ذهب الجمهور الى ان اللامسة قوة واحدة بها تدرك جميع الملموسات كسائر الحواس فان اختلاف المدركات لا يوجب اختلاف الادراكات ليستدل بذلك على تعدد مباديها وذهب كثير من المحققين ومنهم الشيخ الى انها قوى متعددة بناء على ما تمهد عندهم في تكثر القوى من ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من واحد فقالوا انها ملموسات مختلفة الاجناس متضادة فلا بد لها من قوة مدركة مختلفة يحكم بالتضاد فيها فتثبت الكل ضدين منها قوة واحدة هي الحاكمة بين الحرارة والبرودة والحاكمة بين الرطوبة واليبوسة والحاكمة بين الخشونة والملاسة والحاكمة بين اللين والصلابة ومنهم من زاد الحاكمة بين الثقل والخفة قالوا ويجوز ان يكون لهذه القوى باسرها آلة واحدة مشتركة فيها وان يكون هناك في الآلات انقسام غير محسوس عليه ابو هم اتحاد القوى ويرد عليه ان المدارك بالحس هو المتضادان كالحرارة والبرودة دون التضاد فانه من المعاني المدركة بالعقل او الوهم واذا جاز ادراك قوة واحدة للضدين فقد صدر عنها اثنان فعلم انه لا يصدر عنها ما هو اكثر من ذلك وايضا فان الطعوم والروائح والالوان اجناس مختلفة متضادة مع اتحاد القوة المدركة لها وكون التضاد فيما بين الملموسات اكثر واقوى لا يجدي نفعا ومنها الذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان وهو تالي اللمس في المنفعة اذ تتمكن به على جذب الملائم

ودفع المنافي من المطعومات كان اللمس يمكن به على مثل ذلك من الملموسات وتوافقه في الاحتياج الى الملاقاة وتفارقه في ان مس اللامس لا تؤدي الطعم كما ان مس ملامسة الحار تؤدي الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة عن الآلة المسماة بالملعبة وشرطها ان يكون عديم الرطوبة خالية عن مثل طعم المطعوم وضده بل عن الطعوم كلها لتؤدي طعم المذوق كما هو الى الذائقة فان المريض اذا كيفت لعابه بطعم الخلط الغالب عليه لا يدرك طعوم الاشياء المأكولة والمشروبة الا مشوبة بذلك الطعم فان المرور يجد طعم العسل مرا واختلفوا في ان توسطها بان يخالطها الاجزاء اللطيفة من ذي الطعم ثم يتغوص بهذه الرطوبة معها في جرم اللسان الذائقة فالمحسوس هو الكيفية القائمة في الطعم ويكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول جوهر المحسوس الحامل للكيفية الى الحاسة او بان يتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها وعلى التقديرين لا واسطة بين الذائقة ومحسوسها حقيقة بخلاف الابصار المحتاج الى توسط الجسم الشفاف وقد يتركب من الطعم واللمس احساس بلا امتياز كما في الحرافة فان سطح اللسان ينفعل عنها انفعالا لمسيا بالتسخين ولها اثر ذوقي فيرد على النفس اثر القوتين معا كانه واحد بلا تميز الحس ومنها الشم وهو قوة مودعة في الزائدتين الناتئتين في الخيشوم الشبيهتين بحلمتي الثدي واختلف في ادراكه لا بوصول الهواء المنفعل من ذي الرائحة الى الخيشوم فالجمهور على ان ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الى آلة الشم وقيل بنحو انفصال اجزاء من ذي الرائحة تخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقيل بنفعل ذي الشامة من غير استحالة الهواء ولا نحو انفصال ورد الاول بان العليل من المسك يشم على طول الازمنة وكثرة الامكنة من غير نقصان في وزنه وحجمه فلو كان الشم بالتبخر وانفصال الاجزاء لما امكن ذلك ورد الثالث بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جدا ولو كان الشم لا يكون بالتكيف مع ان رائحته تدرك في الهواء زمنا طويلا وتمسك الفريق الاول بان الشم لو لم يكن بتحلل الاجزاء اللطيفة وانفصالها عن ذي الرائحة لما كانت الحرارة وما يهيجها من الدلك والسحق تذكي الروائح ولما كان البرد الشديد يخفيها ولما ذبلت التفاحة بكثرة الشم والازم باطل لحكم الحس بذلك وشدة ورده مع الملازمة لجواز ان يكون ذلك من جهة ان التبخر وتحلل الاجزاء يعين على تكيف الهواء بكيفية ذي الرائحة وكثرة اللمس والشم على ذبول التفاحة وكونها رطبة فان الامام والحق ان كليهما ممكن بمعنى يمكن ان يكون وصول الاجزاء اللطيفة المنفصلة عن ذي الرائحة الى آلة الشم ايضا سببا لادراك الرائحة كما ان وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة سبب له وتمسك الآخرون بان الشام مع شدة احالتها لما يجاورها لا تسخن الاجسام القريبة منها فكيف تحيل الجسم ذو الرائحة الهواء على مسافة بعيدة على ما حكي في المعلم الاول من ان الرخم انتقلت من مسافة مائتي فرسخ الى جيف حصلت من مقاتلة وقعت بين اليونانيين مع امتناع ان يبلغ استحالة الهواء الى تلك المسافة وتمنع اعصار يحمل من تلك الجيف اجزاء تسافر مائتي فرسخ ورد بانه مجرد استبعاد ولا دليل على امتناع سلخ تكون وصول الهواء المتكيف الى المسافات البعيدة على ما حكي يجوز ان يكون بهبوب رياح قوية على انه يجوز ان يكون ادراكها للجيف بالباصرة حين هي محلقة في الجو العالي ومنها السمع وهي قوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ ويتوقف ادراكها على وصول الهواء

المنضغط المنكسر يكسر الصوت بسبب تموجه الحاصل من قرع اي امساس عنيف او قلع اي تفريق انفاقي
عنيف وهما موجبان لتموج الهواء اما القرع فلان القارع يموج الهواء الى ان ينقلب من المسافة التي
سلكها القارع الى جنبيها واما القلع فلان القالع يموجه الى ان ينقلب من المسافة التي سلكها المقلوع
الى جنبيها اي الامرين جميعا لزم المسافة من الهواء ان ينفذ للتشكل والتموج الواجبين هناك
وشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الطبل وقلع الكرباس بخلاف القطن لعدم
المقاومة الى الصماخ فيسمع الصوت لوصوله الى السامعة لا لتعلق حاسة السمع به مع كونه بعيدا عن
الحاسة كالمرئي فانه يرى مع بعده عن الباصرة لاجل تعلق بينهما ولا يشترط بوصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف بالصوت ويوصله الى العضو السامعة
بل ان ما يجاور ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج
ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة واستدل على ان الاحساس بالصوت بوصول العصب
الهواء الحامل الى الصماخ بوجوه الاول ان من وضع فمه في طرف انبوبة طويلة ووضع طرفها الآخر
على صماخ انسان وتكلم بصوت عال سمعه ذلك الانسان دون سائر الحاضرين [illegible]
من [illegible] ان ضرب الفاس على الخشبة [illegible] الثالث ان الصوت يميل
مع الريح كما هو المجرب من صوت المؤذن على المنارة فمن كان منه في جهة تهب الريح
اليها يسمع صوته وان كان بعيدا ومن كان في غير تلك الجهة لا يسمعه وان كان قريبا واعترض
الامام بان الوجوه الثلاثة راجعة الى الدوران اذ [illegible] وصول الهواء الحامل
للصوت الى الصماخ وجد السماع ومتى لم يوجد لم يوجد فلا تفيد الا [illegible]
وذلك بمعونة الحدس القوي من الاذهان الثاقبة [illegible]
العلماء [illegible] مع كونها معلومة [illegible]
بوجوه الاول ان الحروف [illegible] لا وجود لها الا آن حدوثها ونحن نسمعها فلا بد [illegible]
من وصول الهواء الحامل لها [illegible] الواحدة [illegible]
[illegible]
[illegible] واحد وعلى الثاني ان يسمعها السامع الواحد مرارا كثيرة الثالث قد يسمع السامع كلام غيره [illegible]
وان كان بينهما جدار [illegible] بالسامع من جميع الجوانب ولا يمكن ان يقال ان الهواء الحامل [illegible]
لتلك الكلمة [illegible] الهواء الحامل الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص [illegible]
[illegible] فاذا تأدى الى الجدار [illegible] ذلك الشكل الذي لاجله صار الهواء
حاملا للصوت المخصوص [illegible] ان لا يبقى [illegible] تلك الحروف
[illegible] عن الاول بان الحروف [illegible] الوجود [illegible]
[illegible] الهواء الحامل لها الى الصماخ وعن الثاني بان الحامل لها هواء متعدد لكن الواصل الى السامع
الواحد [illegible] يكون واحدا ولو فرض تعدد الوصول اليه لانه جاز ان يكون السامع [illegible]
[illegible] بالوصول اول مرة فيكون شرط السماع فيما بعد [illegible] وعن الثالث بان [illegible]
شرط السماع [illegible] الهواء على الكيفية التي هي الصوت [illegible] ولا يبعد ان ينفذ الهواء
[illegible] المنافذ [illegible] بالكيفية التي هي الصوت المخصوص [illegible] الشكل على الكيفية [illegible]
[illegible] الهواء [illegible] الكلمة المخصوصة ما لم يتشكل بشكل مخصوص [illegible]

على سبيل الحجور ولم يره انه متصل بالشكل [illegible] المنافذ [illegible]
على [illegible] وهو [illegible] العصبتين المجوفتين اللتين ينبعثان من غور البطنين
المقدمين [illegible] الدماغ [illegible] الشكل [illegible] النابت منهما
يسارا [illegible] النابت منهما [illegible] واحداهما ينفذ النابت يسارا
الى الحدقة اليمنى والنابت يسارا الى الحدقة اليسرى فذلك التجويف الذي [illegible]
[illegible] القوة الباصرة وتسمى مجمع النورين [illegible] العصبتان مجوفتين لاجل [illegible]
[illegible] الروح الحامل للقوة الباصرة بخلاف سائر [illegible] الحواس الظاهرة ويتعلق [illegible]
بالذات بالضوء واللون ويتوسطهما بسائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة [illegible]
ولم يرد بالمبصر بالذات ما لا يتوقف ابصاره على ابصار غيره وبالمبصر بالواسطة ما يتوقف
ابصاره على ابصار غيره حتى يرد عليه الاعتراض بان المدرك بالذات هو الضوء ليس الا
واما اللون فهو ايضا مرئي بواسطة الضوء كسائر المبصرات بل اراد بالمرئي بالذات ما يكون
[illegible] رؤيته متعلقة به ابتداء اي بلا واسطة بكون تعلق تلك الرؤية به اولا وبالذات
وتعلقها بغيرها بواسطته [illegible] ثانيا وبالعرض على قياس ما عرفت في الاعراض الاولية
والاعراض الثانية وعلى قياس الحركة الذاتية والحركة العرضية فان الضوء مرئي [illegible]
متعلقة به ابتداء [illegible] اللون ايضا كذلك الا ان رؤية الضوء غير مشروطة برؤية شيء اخرى
ورؤية اللون مشروطة بوجود رؤية الضوء المحيط بذلك اللون فاذا رأينا لونا مضيئا فهناك
رؤيتان احدهما متعلقة بالضوء اولا وبالذات والاخرى متعلقة باللون كذلك ولهذا [illegible]
كل واحد منهما عند الحس [illegible] الا ان الرؤية الثانية مشروطة بوجود الرؤية الاولى
ولا [illegible] بدونها واما الشكل وما ذكر معه فلا يتعلق شيء منها برؤية ابتداء [illegible]
بلون الجسم [illegible] يتعلق شيء منها بشكله ومقداره [illegible] وقبحه [illegible]
فلون الجسم مرئي اولا وبالذات وتلك الاشياء مرئية ثانيا وبالعرض ولهذا ينكشف
هذه الاشياء عند الحس انكشاف الضوء واللون [illegible]
[illegible] لو اثبت الرؤية [illegible] كما هو مذهب الاشاعرة لا يكون [illegible]
[illegible] اذ لا حاجة هناك [illegible] حصولها مع شرائطها [illegible] الفلاسفة
[illegible] المعتزلة الى ان الابصار يتوقف على شرائط [illegible] حصوله بدونها ويجب
حصوله معها [illegible] بالضرورة [illegible] الرؤية عند انتفاء [illegible] الشرائط
[illegible] العدم لا يدل على الامتناع [illegible] فلانه لو جاز عدم الابصار معها
[illegible] ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة ورياض رائقة ونحن لا نراها واللازم
[illegible] بانه ان اريد باللازم امكان ذلك [illegible]
[illegible] لا يكون [illegible] عند العقل [illegible]
[illegible] من العلوم العادية [illegible] ان اشتراط هذه الشرائط
انما هو عند تعلق [illegible] بهذا التعلق المخصوص [illegible] الباصرة على هذا
القدر من القوة لا على حد [illegible] كما في الآخرة واما اشتراط الرؤية فمنها ان
[illegible] المرئي مقابلا [illegible] او في حكم المقابل كما في رؤية الاعراض فانها في حكم
[illegible] بالذات [illegible] كما في رؤية الانسان وجهه في المرآة

اسمال الوهم الذي هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها في الجليدية معد لفيضان الصورة على النفس وفيضانها عليه
معد لفيضانها على الحس المشترك والثالث مذهب طائفة من الحكماء وهو ان المشف الذي بين البصر والمرئي
يتكيف بكيفية الشعاع الذي في البصر ويصير بذلك آلة للابصار رجحه الرياضيون ان المتوسط بين البصر
وما يقابله اذا كان جسما لطيفا اي غير مانع لنفوذ الشعاع فيه فهو لا يحجب البصر عن رؤية المقابل واذا
كان كثيفا اي مانعا لنفوذ الشعاع فيه فهو يحجب البصر عن الرؤية وما ذلك الا لان شعاعا من البصر قد
تنفذ في الجسم المتوسط ووصل الى المرئي على التقدير الاول ولم ينفذ على التقدير الثاني ولهم امارات اخرى
موقوفة مشهورة في هذا المطلب يطلع من تتبع كتب المناظر والمرايا وعدد كثير الابطال مذهبهم وجوه منها ان
الشعاع ان كان عرضا امتنع عليه الحركة والانتقال وان كان جسما امتنع ان يخرج من جثة بل من عين
البقة جسم يخرق الافلاك وينبسط على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها او انعدم
ثم اذا فتحت العين خرج مثله وهكذا ومنها ان حركة الشعاع ليست ارادية وذلك ظ وليست طبيعية
والا لكانت الى جهة واحدة بطبعه والى ماعداها من الجهات قسرا وان لم يكن القاسر معلوما ومنها انه
لو كان الابصار بخروج الشعاع لوجب تشوشه عند هبوب الرياح ووصوله الى ما يقابل الوجه حتى يرى
الانسان ما لا يقابله ولا يرى ما يقابله ومنها ان الابصار لو كان بخروج الشعاع لوجب ان لا يرى المرئي
الابعد انقضاء زمان يتحرك فيه الشعاع الى المرئي وان يرى القريب قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت
المسافة منهما وانه باطل لانا كما نفتح العين ابصرنا الثوابت وقوع جميع تلك الوجوه بتاويل كلام
القائلين بخروج الشعاع وهو انهم ارادوا بما ذكروا ان المرئي اذا قابل شعاع البصر استعد لان ينعكس
على سطحه من المبدأ الفياض شعاع يكون ذلك الشعاع قاعدة مخروط راسه عند مركز البصر لكنهم
تجوزوا في حدوث الشعاع على سطحه بسبب مقابلة العين بخروج الشعاع منها اليه مجازا على ما سمى تسمية
حدوث الضوء فيما يقابل الشمس بخروج الضوء منها اليه وحجة الطبيعيين وجوه الاول ان
الانسان اذا امعن الحس بتحديق نظره مدة طويلة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه
كانه ينظر اليها وكذلك اذا بالغ في النظر الى الخضرة الشديدة ثم غمض عينه فانه يجد من نفسه هذه الحال
واذا بالغ في النظر اليها ثم نظر الى لون آخر لم يره كذلك اللون خالصا بل ممتزجا بالخضرة وما ذلك الا
لارتسام صورة المرئي في الباصرة وبقائها زمانا وقد يقال صور المرئي باقية في الخيال لا في الباصرة
اقول يمكن من التخيل والمشاهدة فرق بين والارتسام في الخيال هو التخيل دون المشاهدة وتلك
ان تلك الحالة حالة المشاهدة لا حالة التخيل فاصوب ان يقال في الرد صورة المرئي في تلك الحالة في
الحس المشترك كما سيأتي في اثبات الحس المشترك اقول ان ارادوا بانطباع صورة المرئي في الباصرة
وجوده الذهني فلا معنى ان ينازع معهم في ذلك فان محل صورة المحسوسات وانطباعها التي هي
انما الزم على تقدير القول بالوجود الذهني فلا معنى ان يطالبوا في تخصيص القول بالانطباع
بصورة المبصرات فان صورة المسموع ايضا منطبعة في القوة السامعة وكذا صورة الملموس
في اللامسة والمذوق في الذائقة والمشموم في الشامة وان ارادوا بانطباع الصورة امرا وراء
ذلك فلا نسلم ان الشاهد لهم على ذلك والثاني ان المرئي اذا كان قريبا من الرائي قريبا معتدلا يرى
كما هو واذا ابعد منه يرى اصغر مما هو عليه وهكذا يتزايد الصغر بتزايد البعد حتى يرى كنقطة ثم يخفى
بحيث لا يرى وما ذلك الا لان صورة المرئي ينطبع في جزء من الجليدية يحيط به زاوية مخروط متوهم
لا وجود له اصلا راسه مركز الجليدية وقاعدته سطح المرئي وكلما ازداد بعد المرئي وتصغر
بحيث صغر الجزء الذي ينطبع فيه من الجليدية ولا شك ان الشبح المرتسم في الجزء الاصغر اصغر من الشبح
المرتسم في الاكبر فلذلك يرى المرئي اصغر فظهر ان التفاوت الواقع في المرئي بحسب الابعاد

ومنها عدم البعد المفرط وهذا الشرط مما ينبغي ان يختلف بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب عظم المرئي وصغره
وبحسب اشراق لون المرئي وكدورته فان قوي البصر قد يرى شيئا على بعد مخصوص ولا يراه
ضعيف البصر عليه وكذا البعد والمرئي العظيم المقدار قد يرى من بعد ولا يرى الصغير المقدار
من ذلك البعد وما لونه اكثر اشراقا وضياء يرى من بعد اكثر ومنها عدم القرب المفرط فان
البصر اذا قرب من البصر جدا بطل الابصار ومنها عدم الصغر المفرط وهذا الشرط مما يتفاوت
بحسب قوة البصر وضعفه وبحسب قرب المبصر وبعده ومنها عدم الحجاب بين الرائي والمرئي والمراد
بالحجاب الجسم الكثيف المانع للشعاع من النفوذ فيه وما قيل من ان المراد بالحجاب الجسم الملون او
المضيء اذ يرد عليه ان الزجاج الملون لا يحجب ما وراءه عن الابصار وايضا يلزم
ان لا يحجب الارض عن رؤية ما وراءها لان الارض على ما صرح به هذا القائل لا لون لها ولا ضوء
فلا يكون حجابا بين الرائي والمرئي على هذا ومنها ان يكون المرئي مضيئا اما من ذاته او من غيره
ومنها ان يكون المرئي كثيفا اي مانعا للشعاع من النفوذ فيه لا يقال يلزم على هذا ان لا يمنع
الجسم اللطيف مثل الماء والزجاج من الرؤية لعدم منعه الشعاع من النفوذ فيه والتجربة تشهد بخلافه
لانا نقول بعض الاجسام لطيفة في الغاية بحيث لا يمنع الشعاع اصلا كالسموات وكرتي
الاثير والهواء الصافي وبعضها ليس كذلك في الغاية من اللطافة بل له حظ من الكثافة والماء
والزجاج من هذا القبيل ومثل هذا الجسم للطافته لا يحجب ما وراءه من الابصار ولكثافته يبصر
وبهذا ما قيل من ان هذا الشرط يغني عنه ما ذكره بعضهم من ان شرائط الرؤية كون الشيء جائز الرؤية
ولذلك امتنع رؤية الطعوم والروائح والكيفيات التي ليس [illegible] لان الكثافة انما شرط في الجسم الذي
يتعلق الرؤية باحواله لا بنفس تلك الاحوال وانما وجب ان يكون الضوء واللون والشكل
واللطافة وسائر المبصرات ايضا كثيفة وذلك باطل قطعا فعلى هذا اذا كان الجسم كثيفا ان يرى
ظهور الكيفية كالتي لونه وضوءه وشكله ومقداره ويتحقق شرط الكثافة وهناك وجه [illegible] اشتراط كون
المرئي مضيئا يغني عن اشتراط كونه كثيفا لان اللطيف لا يقبل الضوء وما قيل من انه قد يضاف
الى هذه السبعة ثلاثة اخرى من سلامة الحاسة والقصد الى الاحساس وتوسط الشفاف بين الرائي
والمرئي فصار جميع شرائط الرؤية عشرة كاملة ففيه ان هذا الاخير يغني عنه اشتراط عدم الحجاب
بين الرائي والمرئي بخروج الشعاع المذاهب المشهورة ثلاثة في الابصار فالاول مذهب
الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند مركز البصر
وقاعدته عند سطح المبصر ثم انهم اختلفوا فيما بينهم فذهب جماعة الى ان ذلك المخروط مصمت
وجماعة اخرى الى انه مركب من خطوط شعاعية مجتمعة اطرافها التي تلي البصر عند مركزه ثم تمتد
متفرقة الى المبصر فما ينطبق عليه من المبصر اطراف تلك الخطوط ادركه البصر وما وقع بين اطراف
تلك الخطوط لم يدركه ولذلك يخفى على البصر المسام التي في غاية الدقة في سطوح المبصرات وذهب
جماعة ثالثة الى ان الخارج من العين خط واحد مستقيم فاذا انتهى الى المبصر تحرك على سطحه في طوله
وعرضه حركة في غاية السرعة ويتخيل بحركته هيئة مخروط والثاني مذهب الطبيعيين وهو ان الابصار
بالانطباع وهو مختار ارسطو واتباعه كالرئيس وغيره قالوا ان مقابلة الباصرة توجب
استعداد الفيض به صورته على الجليدية ولا نعني بالابصار الا الانطباع في الجليدية والا رأى [illegible]
واحد شيئين لانطباع صورته في جليدتي العينين بل لا بد من تأدي الصورة الى ملتقى العصبتين
على المجوفين ومنه الى الحس المشترك ولم يرد انه تتأدى الصورة من الجليدية الى الملتقى ومنه الى الحس المشترك

انما ينبسط او اجتمعا الزاوية موضعا للابصار فيكون بالانطباع واما اذا جعل موضوعا قاعدة المخروط كما هو على القول بالشعاع فيمكن ان يرى على مقدار واحد في ابعاده كلها سواء كانت الزاوية ضيقة او لا وهو باطل لان الناظر من خروج الشعاع يدعون ان صغر المرئي وعظمه بحسب صغر زاوية مخروط الشعاع وعظمها والثالث ان المبصر يدرك ايضا سوى الحواس الظاهرة اولمس او ذوق كما لو كان بان تخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس كما او كما ايا كما هو بان يأتيها المحسوس بوجب ان لا يكون الاحساس بالبصر بخروج الشعاع شيء منه الى المبصر بل بان يأتيه صورة المحسوس ذوقا ما كما يتخيل كالجامع واعلم ان الشاعرين فهو من قول القدماء ان الابصار انما يكون بانطباع صورة المرئي في الجليدية ان المرئي بالحقيقة هو تلك الصورة فيرد عليهم انه يلزم ان لا نحس الانسان بما هو اكبر من سطح الناظرة اذ لا تنطبع في ناظره ما هو اكبر منه مقدارا فلا يصح منه الحكم على العظيم بالعظم ضرورة توقفه على ادراك المحكوم عليه وايضا لو كان المبصر هو الصورة المرتسمة في العين لما ادركنا بعد شيء عنا ولما انصرنا حيث هو والصواب انهم ارادوا ان صورة المرئي اذا ارتسمت في العين وتأثرت الحاسة بها تنتبه النفس فاحسسنا بالمرئي الموجود في الخارج على عظمه في جهته بحسب قربه وبعده فتلك الصورة آلة الابصار لا انها مبصرة واما المذهب الثالث فقد قالوا في ابطاله انا نعلم ضرورة ان الشعاع الذي في عين العصفور بل البقة يستحيل ان يتوى لما حاله نصف العالم الى الى كيفية بل العصفور او الانسان او الفيل ان كان كله نورا او نارا لما احاله لكثرة من الهواء عسره فراسخ فضلا عن هذه المسافة العظيمة وان لم يكن هذا جليا عند العقل فلا جلي عنده وايضا لو توقف الابصار على استحالة المشف المتوسط الى حالة تعين البصر على الادراك لكان كلما كانت العيون اكثر كان الابصار اقوى لاقوى الاستحالة اصلا لان تلك الكسرة ان علت الاستحالة فكلما كانت العيون اكثر كانت اقوى فكان الادراك اقوى وان لم يحصل عند اجتماع العيون لو حصلت تلك الحالة لم يكن حصولها ببعض العيون اولى من آخر لان كل واحد منها على سبيل و على تقدير حصولها ببعض العيون لزم ان لا يراه الا ذلك البعض فان كان ان يحصل تلك الحالة من كل واحد وهو مح لاستحالة تعليل الحكم الواحد الشخصي بالعلل الكثيرة اولا يحصل شيء منها وح يلزم ان لا يحصل الابصار ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان تلك الحالة يحصل بجميع تلك العيون ولا يلزم اجتماع العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص وذلك لانه اذا كان امور يصلح ان يكون كل واحد منها علة مستقلة لامر فايها كان سابقا على ما سواه من تلك الامور سواء كان واحدا او اكثر يكون هو العلة المستقلة دون ما عداه فاذا وجد من تلك الامور اثنان او اكثر دفعة كانت العلة المستقلة مجموعها لا واحدا منها لان سرط السبق علة سواه مفقود في ذلك الواحد وانما يوجد في المجموع على ما قرر في مبحث العلة الماهية من ان عدم كل واحد من العلل الناقصة علة تامة لعدم المعلول بشرط ان يكون سابقا على ما سواه من الاعدام ولا يلزم عند اجتماع اعدام العلل الناقصة اجتماع العلل المستقلة لان العلة المستقلة ح يكون مجموعها لا واحدا واحدا منها لان ذلك الشرط انما يوجد في المجموع لا في واحد واحد فعند اجتماع العيون يجوز ان تلك الحالة يحصل لجميعها ويكون علته المستقلة مجموعها لا واحدا واحدا منها حتى يلزم اجتماع العلل المستقلة لا يقال اذا نظر شخص في مرئي وحصل تلك الحالة في المشف المتوسط فاذا نظر بعده شخص آخر في ذلك المرئي فاما ان يحصل تلك الحالة من عينه وذلك الشرط الثاني فيلزم ان يحصل الحاصل او لا يحصل و ح

يلزم ان لا يراه الناظر المتأخر وذلك لانه لو جوزنا ان يحصل رؤيته الناظر المتأخر بتكثف المشف المتوسط بشعاع عين الناظر المتقدم لزم امكان رؤية شخص بعين شخص آخر ويلزم امكان رؤيته الاعمى الشيء المقابل الان وذلك انما يلزم لو لم يكن هناك شرائط اخر غير التكيف بكيفية الشعاع فان العكس في المدرك البصر وجه ويشهد الامتحان والتجربة بان الشعاع اذا وقع على صقيل كالمراة مثلا انعكس منه الى شيء آخر وضع من ذلك الصقيل كوضع ما خرج منه الشعاع فراوية الانعكاس كزاوية الشعاع على ما ذكر الناظر فاذا وقع على صقيل في مقابلة الانسان انعكس شعاع بصره منه اليه وبه يرى وجهه ولا يشعر به بالانعكاس فيتوهم انه يراه على الاستقامة كما هو المعتاد فيحسب صورة وجهه منطبعة في المراة واذا كان الوجه قريبا من المراة والخطوط المنعكسة قصيرة فظن ان صورته قريبة من سطح المراة واذا كان الوجه بعيدا عنها والخطوط المنعكسة طويلة يحسب ان صورته غايرة في عمقها واما اصحاب الانطباع فيزعمون انه ينطبع من الوجه صورة في الصقيل ثم ينطبع من تلك الصورة صورة اخرى في العين وفيه وذلك لوجوه احدها ان صورة الوجه لو انطبعت في الصقيل لانطبعت في موضع معين منه ولم تتغير عن موضعها والثاني ان الحائط اذا اخضر لانعكاس الضوء عن الخضرة اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين ونحن نرى صورة الشجرة في الماء منتقلة بانتقالنا عن الماء ثالثها انها لو انطبعت صورة في المراة لانطبعت اما في سطحها الظاهر فكان يلزم ان نراها في سطحها كما نرى سائر النقوش المنقوشة في ظاهرها وهناك لكنا نرى الصورة المرئية في المراة غائرة فيها بحسب قرب من نقربه منها وبعد عنها واما في عمقها وهو باطل اما اولا فلان المراة ربما كانت صفيحة رقيقة واما ثانيا فلان الصورة المنطبعة في عمقها لا يمكن ان نرى لكثافة جرم المراة فكذا كون الصورة المرئية في المراة منطبعة فيها لكنا اذا راينا الجبل العظيم فيها لا انطبعت صورته فيها وذلك مح لاستحالة انطباع العظيم في الصغير ويمكن ان يجاب عن الاول بان صورة الوجه انما تنطبع في موضع معين من الصقيل بحسب خاص بالنسبة الى الوجه وهو موضع لو توهم ان خطا خرج من مركز الجليدية ووصل الى هذا الموضع ثم انعكس عنه بحيث يكون زاوية الانعكاس مثل زاوية الوصول لانطبق على قاعدة المخروط على سطح الوجه ولا شك ان الموضع الذي له هذا الوضع بالنسبة الى الوجه يتبدل بانتقال الرائي وعن الثاني بان المرئي انما هو الوجه دون صورته المنطبعة في سطح الصقيل اذ لو كان المرئي هو الصورة المنطبعة فيه لزم ان لا يرى شيء اعظم من مقدار سطح الصقيل انما هي من آلات الابصار على ما مر آنفا في الصورة المنطبعة في البصر وعن الثالث بان انطباع صورة العظيم في الصغير مح انما المح انطباع العظيم في الصغير وهو غير لازم لان صور ما ليس لا يجب ان يساويه في المقدار وان عرض تعدد و السهام تعدد والمرئي تعدد بوهمه لا الانسان ان يرى الشيء الواحد شيئين فقال اصحاب الشعاع ان المخروطين الخارجين من العينين ان التقيا حيث تقسم قاعدتهما خطا واحدا رأى الشيء الواحد واحدا وان تعدد السهمان رأى متعددا او حيث لان الحادث حين المخروطين غير ممكن فالصواب ان يقال ان وقع السهمان من المرئي على موضع واحد رأى واحدا وان تعدد موضع السهمين رأى متعددا والقائلون بالانطباع قالوا ان الرائي يرى الشيء الواحد شيئين واما ان لا بد من تادي الصورة من الجليدية الى ملتقى العصبتين ثم ترسم فيه صورة واحدة فيرى بها ذلك الشيء واحدا وان عرض ان لا يتادى

الصور بان من الجلد بين الملتقى وهو واحدة لا عوجاج عارض في احدى العصبتين
راى ذلك الشئ مستقلا وإذا عرض على اصحاب السلاح حس وجهين الاول اذا كان
قدامنا حسان احدهما على مسافة بعيدة او ذرع وآخر على مسافة ذراع مثلا وكان الثاني
لا تحجب الاول عن بصرنا فاذا نظرنا الى الاقرب وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر
كانا لا ننظر الى غيره فانا نراه واحدا كما هو ونرى الابعد في تلك الحالة اثنين وعكسه
ولو نظرنا الى الابعد وجمعنا البصر عليه فانا نراه واحدا كما هو ونرى الاقرب في تلك الحالة
اثنين فلو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكره من اعوجاج احدى
العصبتين لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر اثنين
لانه يلزم ان يكون تركيب العصبتين ما في حالة متناسبا لا معاوا...ع اولى هذا الكلام
مقلوب عليهم او يقال لهم لو كان السبب في رؤية الواحد اثنين ما ذكرتم من تعدد
السهمين او تعدد موقعهما لما امكن ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والآخر
اثنين او يلزم ان يكون السهمان او موقعهما في حالة واحدة متحدا متعددا معا والجواب
وذلك ان الروح الدماغي جسم لطيف من المسبح بجاه في ملتقى العصبتين لا سيما
عليه ولا انا... واذا كان التعدد والاشراح ... علم وقوع الحول في اكثر الامر
لاكثر الناس لان الروح الباصر اذا جاوز الملتقى لم يتحد الصورتان ولما فرغ من بيان
الحواس الظاهرة شرع في اثبات الحواس الباطنة فقال ومن هذه القوى المدركة
للجزئيات الحس المشترك يسمى باليونانية بنطاسيا اي لوح النفس والحواس الباطنة
خمس بعدد الحواس الظاهرة بشهادة الاستقراء وقالوا من انها اما مدركة
واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور اعني ما يمكن ان يدرك بالحواس
الظاهرة وهي الحس المشترك واما مدركة للمعاني اعني ما لا يمكن ان يدرك بها وهي الوهم
والمعينة اما معينة بالتصرف وهي المتخيلة واما معينة بالحفظ فاما ان تحفظ الصور
وهي الخيال واما ان تحفظ المعاني وهي الحافظة فوهم تنبيه وجعل الحافظ والمتصرف
مدركا باعتبار الاعانة على الادراك واستدلوا على وجود الحس المشترك بوجوه
احدها انا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على البعض كالحكم بان هذا الاصفر حلو
والحاكم بين الشيئين يحتاج الى حضورهما عنده ولا يكون حصول هذين
الامرين في النفس لانها لا ترتسم فيها الماديات على ما سيأتي ولا في الحس الظاهر لانه لا يدرك
غير نوع واحد من المحسوسات فاذن لا بد من قوة غير الحس الظاهر يجتمع فيها صور
المحسوسات الظاهرة بالتأدي اليها من طرق الحواس فهو كجواسيس لهذه
القوة يؤدون مدركاتها اليها فيجتمع فيها الملموسات والمبصرات والمسموعات
والمذوقات والمشمومات ولذلك سمي بالحس المشترك والى هذا الوجه
اشار بقوله الحاكمة بين المحسوسات واعترض عليه بان الحاكم هو النفس ليس الا
واسناد الحكم الى القوى مجاز واجتماع الاشياء عند النفس حالة حكمها قد يكون
بارتسامها كلها فيها كما اذا حكمت بين المعقولات وقد يكون بارتسام بعضها فيها
وارتسام بعض آخر في آلتها كما اذا حكمت على زيد بانه انسان وقد يكون بارتسامها
في آلتين لها كما اذا حكمت على هذا اللون بانه غير هذا الطعم فلا حاجة الى قوة
يجتمع فيها صور المحسوسات الظاهرة فلو احتيج اليها لاحتيج الى قوة اخرى يجتمع فيها

الكل والجزئي فحاصل يمكن الحكم بينهما ثم لو كان الحاكم بين المحسوسات هو الحس المشترك كما يوهمه عبارة
ثم ما ذكره واذ ليس في الحواس الظاهرة ما يدرك شيئا من المحسوسات يتصور الحكم
عليها فلا بد من قوة باطنة تدرك انواع المحسوسات وتحكم بينها وثانيها انا نشاهد القطرة
النازلة بسرعة خطا مستقيما والشعلة الجوالة بسرعة خطا مستديرا وما ذاك الا لان القطرة
عند البصر ترتسم فيها صورة القطرة والشعلة وتبقى قليلا على وجه يتصل الارتسامات
البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد خطا للتقطع بانه لا ارتسام في البصر عند زوال
المقابلة والى هذا الوجه اشار بقوله لرؤية القطرة خطا والشعلة دائرة واعترض عليه
بانه يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الباصرة بان يرتسم المقابل الثاني قبل ان يزول
المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقيب الثاني فيكونان معا وثالثها ان البرسام
اي من به المرض المسمى بذات الجنب اذا قوي مرضه وتعطل حواسه الظاهرة بغلبة المرض
يرى اشباحا لا تحقق لها في الخارج على سبيل المشاهدة دون التخيل فانه قد يرى اشباحا
او اشخاصا حاضرة عنده ولا يراها احد من سليم حواسه وليس هذه الصورة مرتسمة
في بصره اذ لا يرتسم فيه الا موجود مقابل اياه ولما كان ادراكها كادراك ما يرتسم من
الخارج بلا فرق عند المدرك دل ذلك ايضا على ان الاشباح انما هي في الحس المشترك وكما
كان الابصار بارتسام الصورة في الحس المشترك لم يتم الحال عند المدرك بين ان يرد عليه
الصورة من الخارج كما هو الغالب وبين ان يرد عليه الصورة من داخل كما في البرسام
فانه لما اشتغل نفسه الناطقة بتدبير المرض بحيث تعطل حواسه الظاهرة اشتغل المتخيلة
وتنقشت في لوح الحس المشترك صورا كانت في الخيال او صورا ركبتها من تلك الصور
المخزونة على طريقة انتقاشها فيه من الخارج وطالما لم يكن له شعور بانتقاشها فيه من داخل
لم يفرق بينها وبين الصور المنتقشة فيه من خارج فيحسب الاشياء التي هذه صورها
موجودة في الخارج حاضرة عنده كما في الصحة بلا فرق والى هذا الوجه اشار بقوله والبرسام
ما لا تحس له الى لروية للمرسم ما لا تحس به ومن القوى الباطنة الخيال وهي بانه مغايرة
للحس المشترك لوجوب المغايرة بين القابل والحافظ يعني ان لصور المحسوسات قبولا
عندنا وحفظا وهما فعلان مختلفان فلا بد لهما من مبدأين متغايرين لما تقرر من ان الواحد
لا يكون مصدرا لاثنين ومبدأ القبول وهو الحس المشترك فمبدأ الحفظ هو الخيال وانما احتيج
الى الحفظ لئلا يختل نظام العالم فانا اذا ابصرنا الشئ ثم غاب عنا لم نعرف انه هو المبصر اولا لما
حصل التمييز بين النافع والضار والصديق والعدو واعترض بان الحفظ مسبوق بالقبول
ومشروط به فيجوز اجتماعهما في قوة واحدة تسمى تارة بالخيال وبان الحس المشترك مبدأ الادراكات
مختلفة هي انواع الاحساسات وبان النفس تقبل الصور العقلية وتحفظها وتتصرف في البدن فبطل
قولكم الواحد لا يكون مبدأ لاثرين واجيب بان المحال لا بد وان يكون في محل حيث
يتصور ان يكون قبوله لاجل المادة وحفظه لقوة الخيال كالارض تقبل الشكل لمادتها
وتحفظ لصورتها وكيفيتها التي هي اليبوسة وبان مبدئية الحس المشترك للادراكات المختلفة
انما هو لاختلاف الجهات اعني طرق التأدية من الحواس الظاهرة وكذا ادراكات
النفس وتصرفاتها من جهة قواها المختلفة اقول ان هذا الجواب يدفع اصل الاستدلال
لجواز ان لا يكون الا قوة لها القبول بحسب اختلاف الجهات وكذا الجواب بان
القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل واجتماع القبول والحفظ

وانواع الادراكات في شيء واحد لا يقدح في قولنا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد لما لعرف

وهو ان الصورة الحاصلة في الحس المشترك قد تزول بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد وهو النسيان وقد تزول لا بالكلية بل بحيث يحضر بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة في قوة اخرى يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما بقي فرق بين الذهول والنسيان واعترض بانه يجوز ان لا يكون محفوظة الا في الحس المشترك ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه واجيب بانه لو كان كذلك لم يبق فرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا منهما حضور صورة المحسوس في الحس المشترك من جهة الحواس بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل المبصر ليس ابصارا ولا تخيل المذوق ذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال ورد بانه يجوز ان يكون الفرق عائدا الى الحضور عند الحواس والغيبة عنها ولا يكون الادراك والحفظ الا في قوة واحدة ومن تلك القوى الباطنية الوهم المدرك للمعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات كالعداوة الجزئية التي يدركها الشاة من الذئب فيهرب والمحبة الجزئية التي يدركها السخلة من امها فتميل اليها فان هذه المعاني لا بد لها من قوة تدركها وتلك القوة غير الحواس الظاهرة اذ المراد بالمعاني ما لا يدرك بالحواس الظاهرة وغير الحس المشترك لانه لا يدرك الا ما يتأدى اليه من الحواس الظاهرة وغير النفس الناطقة لانها لا تدرك الجزئيات بالذات مع ان هذا الادراك حاصل للحيوانات العجم كادراك الشاة معنى في الذئب بقي الكلام في ان القوة الواحدة لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك انواع المحسوسات لم لا يجوز ان يكون آلة لادراك معانيها ايضا واما اثبات ذلك بان مدرك عداوة الشخص مدرك له بالضرورة فضعيف لان الحاكم حقيقة هو النفس فيكون المجموع من الصور والمعاني حاضرا عندها بواسطة كل منهما بانها الحاضرة بهما ولا يلزم كون محل الصور والمعاني قوة واحدة لكن يشكل بانه مثل هذا قد يكون من الحيوانات العجم التي لا تعلم وجود النفس الناطقة لها ومن تلك القوى الحافظة هي للوهم كالخيال للحس المشترك ووجه تغايرهما ان القبول غير الحفظ والحافظ لما هو غير الحافظ للصور والكلام فيه يعلم مما مر ومن تلك القوى المتخيلة المركبة للصور المحسوسة والمعاني الجزئية المتعلقة بها بعضها مع بعض والمفصلة لها بعضها عن بعض تركب الصورة بالصورة كما في قولك صاحب هذا اللون المخصوص له هذا الطعم المخصوص وتركب المعنى بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذه العداوة له هذه القوة وتركب الصورة بالمعنى كما في قولك صاحب هذه الصداقة له هذا اللون وتفصل الصورة عن الصورة كما في قولك هذا اللون ليس هذا الطعم وقس على هذا وقد تركب الصورة بالصورة كما في تخيل انسان ذي جناحين وتفصيل الصورة عن الصورة كما في تخيل انسان بلا راس وتركيب المعنى بالصورة كما في توهم صداقة جزئية لزيد وهذه القوة قد تسمى العقل بالقوة مدركا تركيبها بعضها الى بعض او فصلها عنه ويسمى مفكرة قالوا الدماغ بطون ثلثة اعظمها البطن الاول ثم الثالث واما الاوسط فهو كمنفذ فيما بينهما فرزة على شكل الدودة والوهم في مؤخر بها والحافظة في مقدم البطن الاخير وليس في مؤخرة شيء من هذه القوى اذ لا حاجة هناك الى الحواس

فكذا معا دقائق الموضوع

الا الاختلاف والله اعلم بالصواب

الفصل الخامس في الاعراض وتحصر اجناسها العالية في تسعة اعلم ان الاجناس العالية في الاعراض تسع عند ارسطو ومن تابعه في انها تسعة وادعاؤه الحق ثبت بكلامه اعمى على انها مائة الكم والكيف والاين والمتى والوضع والملك والاضافة والان يفعل والان ينفعل واما الجوهر فيسمى مقولة الكم والكيف لوكان زائدا على الاعراض على ما هو الكلام من البيان لكان الكم ما الانحصار مسببا بالبسط والوحدة فيتحقق العامل بوجود ما في الخارج فان قيل ما ذكره من الحصر يدل على عدم وجود ما في الخارج كما في الكيف قلنا المشهور في تعريف الكيف انه لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته اللاحقة لكونها نوعين منحصرين فلا يكون جنس الاجناس فضلا عن ان يكون من الاجناس العالية وبيان انحصار الاجناس العالية للاعراض في التسعة موقوف على كون هذه التسعة اجناسا وعلى كونها عالية وعلى كونها منحصرة في ذلك اما كونها اجناسا فموقوف على ان اطلاق المقولة عليها بالاشتراك اللفظي او لا يكون اطلاقها على ما تحتها بالتشكيك لان المقول بالتشكيك لا يكون ذاتيا فلا يكون جنسا بل اطلاقها على ما تحتها بالتواطؤ ولم يثبت ذلك ايضا لجواز ان لا يكون اطلاق اللوازم المقولة على ما تحتها بالسوية بل من اطلاق اللاساب على ما تحتها ومع ذلك لابد ان لا يكون تمام ماهيات ما تحتها من الاجناس بل يكون تمام المشترك بين ما ساساتها المختلفة المستوعبة وكونها ايضا جنسا ويمكن المناقشة في كل واحد من الامور المذكورة وكذا في كونها عالية بجواز ان يكون اثنان منها او اكثر مندرجا في جنس شامل لها واما كونها منحصرة لا احتمال لها بعد التسع لجواز كون مائة عرضا اعلى جنس وغير داخل تحت ان المراد بها من كونها عالية او لا اعلى فوق ذلك الجواز ان يكون بعضها احساسا متعددة واما اكثر ما علم منها على المعلوم بالوجدان فلا تكون الا الايام وتعدده الى التي تتوقف عليها انحصار المقولات في هذا العدد للعقلاء وما ذكر من بيان الانحصار من ان العرض ان قبل القسمة لذاته فالكم والا فان لم يقتض النسبة لذاته فالكيف وان اقتضاها فالنسبة اما للاجزاء بعضها الى بعض وهو الوضع او لمجموعها الى امر خارج وهو ان كان عرضا فالكم او جوهرا فهو الملك او الاين او المتى او غير ذلك من تقسيم الاعراض ولا يفيد الا ضبط الاستقراء ويبطل الانحصار الاول الكم ومدار الحصر المتعلقة بكل واحد من المقولات التسع فبدأ بالكم لانه اعم وجودا من الكيف واصح وجودا من الباقي اما انه اعم وجودا من الكيف فلان العدد من الكم عارض للامور المادية للكيف اعم المادية والمجردات العارية عن الكيف فقد وجد الكم مع الكيف وبدونها فيكون اعم وجودا منها وكونه اعم محال لجواز ان يكون عليها لحصول صور الاشياء فيها وقد يقال ان العدد يعرض لجميع المقولات التسع والكيف لا يعرض لبعضها واما انها اصح وجودا من الباقي فلان الباقي امور نسبية لا تتقرر الا في ذوات موضوعاتها الاعراض على غيرها بخلاف الكم فانها متقررة في ذوات موضوعاتها مع قطع النظر عما عداه فمعظم الكل من وسائط الزمان ومعظم العدد بدو ان الكم هو الذي يقبل لذاته المساواة فلا بد ان يكون في جزأين فان كان بين سلاحظ كل واحد منهما على حدة حد مشترك بينهما فهو المتصل والا فالمنفصل والاول

بالحد المشترك ما يكون نسبته الى الجزئين نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئي الخط فانها ان اعتبرت نهاية لاحدهما
امكن ان تعتبر نهاية للجزء الآخر وان اعتبرت بداية له امكن اعتبارها بداية للآخر فليس لها اختصاص
باحدهما دون الآخر وكذلك الاختصاص بالنسبة الى الجزء الآخر بل نسبتها اليهما على السوية وكذا الخط في جزئي السطح
والسطح في جزئي الجسم والآن بالنسبة الى جزئي الزمان والحد المشترك يجب كونها مخالفة [illegible] لما هي حدود له
لان الحد المشترك يجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين لم يزد شيئا اصلا واذا فصل عنه لم ينقص شيئا ولو لا ذلك
لكان الحد المشترك جزءا آخر من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلثة [illegible]
وهكذا فالنقطة ليست جزءا من الخط بل هي عرض فيه وكذا الخط بالقياس الى السطح وكذا السطح بالقياس الى الجسم ولا يوجد
من اجزاء الكم المنفصل حد مشترك بالمعنى المذكور فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزءا
من الستة داخلا فيها وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة كما كانت
النقطة مشتركة بين قسمي الخط والكم المتصل اما ان يكون قار الذات اي مجتمع الاجزاء في الوجود او غير قار الذات
الثاني الزمان والاول المقدار وهو ان قبل القسمة في الجهات الثلث اعني الطول والعرض والعمق فهو الجسم
التعليمي وان قبل في الجهتين فقط فهو السطح وان لم يقبلها الا في جهة فهو الخط والكم المنفصل هو العدد ومن خواصها
قبول المساواة وعدمها اي للكم خواص [illegible] المتصل والمنفصل منها قبول المساواة وعدم قبول
المساواة معنى انه اذا نسب [illegible] ان يكون مساويا [illegible]
[illegible] الاعداد [illegible]
[illegible] المساواة واللامساواة [illegible]
[illegible] قبول القسمة [illegible] من الاجسام [illegible]
[illegible] المقدار [illegible]
[illegible]
[illegible] المقدار [illegible] حصول الانقسام
[illegible] امكان وجود [illegible]
[illegible] الكم المنفصل [illegible] الواحد موجود في جميع الاعداد [illegible]
[illegible] الكم المتصل فانه قابل للقسمة [illegible]
[illegible] المقدار [illegible] العدد [illegible] الكم المنفصل [illegible]
[illegible] المقدار والعدد [illegible]
[illegible] الاعداد [illegible]
[illegible] الخاصة الثانية [illegible]
ان الخاصة الثالثة [illegible] الاول لان المساواة [illegible]
[illegible] المساواة [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] صاحب المواقف [illegible]

بحسب التعقل فان الامام قد صرح بذلك فان القسمة الانفكاكية تستحيل عروضها للكم المتصل [illegible]
وذلك على ان قبول القسمة عبارة عن امكان حصولها من غير حصول بالفعل [illegible] الانقسام في الكم
المتصل [illegible] بالفعل واما اذا اريد بالقبول [illegible]
والمنفصل [illegible] القبول باشتراك الاسم [illegible] ان المتصل [illegible]
هو حاصل بالفعل في الكم المنفصل وحاصل بالقوة لا بالفعل في الكم المتصل [illegible]
[illegible]
الوهمية فلا تساوي نسبتها الى الكم المتصل والمنفصل لانها ان اريد بها [illegible] فلا يمكن ان [illegible]
[illegible] هذا المعنى حاصل [illegible] وان اريد بها [illegible] لا يمكن ان [illegible]
ان هذا المعنى حاصل [illegible] بالفعل وهو ذاتي وعرضي اي الكم ينقسم الى الكم بالذات والكم بالعرض
فالكم بالذات هو الذي عددناه من المقولات اعني العدد والمقادير الثلثة والزمان والكم بالعرض [illegible]
بالكم الذاتي [illegible] وهو اما محل للكم بالذات كالجسم فانه محل للمقدار والعدد او حال في الكم
بالذات كالشكل او حال في محله كاللون الحال في الجسم واما متعلق بالكم بالذات [illegible]
[illegible]
او العدد [illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الكم المتصل [illegible] الكم المتصل [illegible]
[illegible] ثاني القسمين [illegible]
الذي هو ثاني القسمين [illegible] المتصل والمنفصل للكم المتصل الذي هو اول القسمين [illegible]
[illegible] الذاتي والوهمي [illegible] راجع الى الذاتي والوهمي [illegible]
[illegible] المتصل والمنفصل [illegible] الكم المتصل بالذات [illegible]
[illegible] وفي حصول التنافي وعدم [illegible]
[illegible] خواص [illegible] الاضافة [illegible]
[illegible]
[illegible] ان الكم لا يكون ضدا للكم [illegible]
[illegible] الكم [illegible]
[illegible] الكم المتصل [illegible]
[illegible]
[illegible] الموضوع [illegible]
[illegible] ان يكون [illegible] موضوع واحد
[illegible] الموضوع [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible] موضوع واحد [illegible]
[illegible] الاعداد [illegible]

انواع الكم المتصل بعض اما يدل على اشياء القصد من العوارض والموهومات ولا يدل على اشياء القصد من حيث
او من كل من او من حيث ان كل واحد من الخط والسطح والجسم يندرج تحت انواع الاعراض [illegible]
واضافه له فان الموضوع القريب للجسم التعليمي الجسم الطبيعي وللسطح الجسم التعليمي وللخط السطح [illegible]
على الاستدلال بالوجود وهو اما يدل على اشياء الصاد من الخط والسطح ومن الخط والجسم ومن السطح
والجسم لا على اشياء القصد من انواع واحد منها كان [illegible]
والكم الواو وان على موضوع واحد بعضها واسهر ربما كما في التخلخل والتكاثف [illegible]
ان الجسم قد يكون موضوعا قريبا للخط اي يوصف الخط للجسم بلا توسط السطح كالمحور [illegible]
للخط والسطح من ان يتضادا او يوصف الكم بالزيادة والكثرة ومقابليهما اي النقصان والقلة دون
الشدة ومقابلها اي الضعف يعني ان الكم مطلقا يوصف بالزيادة والنقصان اذ يقال هذا الخط ازيد
من ذلك الخط او انقص منه وكذا السطح والجسم التعليمي والزمان والعدد والكم المنفصل خاصة يوصف بالكثرة
والقلة فيقال هذا العدد اقل او اكثر من ذلك العدد واما وصف الزمان بالكثرة والقلة فباعتبار ما يعرض له
من الكم المنفصل بحسب تجزيته الى الايام والساعات ونحوها ولا يوصف الكم بالشدة والضعف فلا يقال
هذا الخط اشد من ذلك الخط واضعف منه كما يقال هذا السواد اشد من ذلك السواد وذلك اضعف
منه ثم هذه انواع الكم المتصل القار اي الخط والسطح والجسم قد يكون تعليمية وذلك بان يؤخذ كل منها لا بشرط
شيء وهو المتصور للمقدار من حيث هو هو من غير التفات الى شيء من المواد واحوالها والتخيل
اي المقدار الممتد في الجهات الثلث من غير ان يلتفت الى شيء من المواد واحوالها كان ذلك التخيل
[illegible] انه لا يمكننا ان نتخيل الاجسام الا مع البرهان الدال على [illegible]
[illegible] لان الامتداد المخصوص المتخيل لا يرتسم الا في [illegible]
[illegible] الادلة المذكورة في نفي الابعاد [illegible] الامتداد [illegible]
[illegible] المقدار الذي لا يتناهى [illegible] الحكم عليه [illegible]
[illegible] تصور امتداد [illegible] غير متناه [illegible] فالمتخيل هو المتخيل لا المتصل
[illegible] الصورة في [illegible] لكن تخيل الاجسام
العظيمة كالجبل والسموات [illegible] الجسم المتخيل غير متناه وصورة [illegible]
واما الخط والسطح كذلك اي من غير التفات الى الجسم واعراضه كان ذلك المتخيل سطحا تعليميا وكذا الخط
او التخيل مع الغفلة عن السطح وعوارضه كان ذلك المتخيل خطا تعليميا واما بحث الانواع [illegible]
على هذا الوجه تعليمية اي الرياضية تبحث عن هذه الانواع المأخوذة على هذا الوجه واما سميت
العلوم الرياضية الباحثة عن احوال الكم المتصل والمنفصل اي الهندسة والحساب تعليمية [illegible]
لانهم كانوا يبتدئون بها في التعليم رياضية لتلين نفوسهم بها [illegible] وبعدا عن الغلط
فانها علوم يقينية منتظمة قلما يضل الفكر فيها وان كانت تختلف بنوع ما من الاعتبار اي هذه الانواع
[illegible] بنوع ما من الاعتبار فان الجسم التعليمي كما يمكن ان يؤخذ لا بشرط شيء [illegible] يمكن ان
يؤخذ بشرط لا شيء ايضا [illegible] السطح والخط فانهما يمكن ان يؤخذا لا بشرط شيء ولا يمكن ان يؤخذا بشرط لا شيء
[illegible] يمكن ان يتخيل بعد ممتد في [illegible] مجردا عن عداه ولا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض
مجردا عن الاتصال في العمق [illegible] لا يمكن تخيل السطح الا مع ان يتخيل له امتداد ما وان كان
قليلا في الطول بل في العرض والعمق ايضا فيكون المتخيل جسما صغيرا لا نقطة وكذا لا يمكن تخيل الخط

لا انه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهة واحدة فقط بل لا بد ان يتخيل له امتداد ما في جهة اخرى ايضا فيكون المتخيل بل
هذا المقدار ايضا سطحا لا خطا وكذا لا يمكن تخيل السطح لانه لا يمكن ان يتخيل بعد ممتد في جهتي الطول والعرض مجردا
عن الامتداد في العمق بالمرة فلا بد ان يتخيل له عمق ما وان كان قليلا جدا فيكون المتخيل على هذا التقدير ايضا
جسما لا سطحا [illegible] هذه الامور اي السطح والخط والسطح يمكن تصورها على وجه كلي ولا يمكن تخيلها بخلاف الجسم
فانه يمكن تصوره وتخيله ايضا [illegible] الوجدان الصحيح [illegible] لا يمكن تخيل السطح
[illegible] الحد عن الجسم وعوارضه وكذا تخيل الخط مع الحد عن السطح وعوارضه وهذا [illegible]
[illegible] الجوهر فما قال في جواب ما هو يصلح نوعه والسؤال عن الجسمية واعضاء الساعي [illegible]
[illegible] الكم الجسمية والانعكاس في الوضع والعموم فمتعلق نوعه الجسم التعليمي والسطح والخط والزمان والعدد
[illegible] ان يعرف انواع الكم فالعام والخاص اما في الجمع اولا ولا حاصله كلي واحد منها [illegible]
[illegible] اما الدليل العام فهو ان من الجوهر قد يختلف فما قال في جواب ما هو عند السؤال عنه
من هذه الانواع اي الخط والسطح والجسم والزمان والعدد فيكون هذه الانواع اجزاء لا نهاية [illegible]
[illegible] فما قال في جواب ما هو عند السؤال عنها واعرض عليه بان بطلان التالي [illegible]
[illegible] عليه برهان وانما ذكر من تعاقب هذه الامور [illegible] الجوهر [illegible] ان يكون
من قبيل الخواص التي لا يقال عليها في جواب ما هو واما الدليل الخاص بالجسم التعليمي فهو ان الجسم التعليمي
قد يتبدل مع بقاء الجسمية الطبيعية فان الشمعة المعينة يتبدل مقدارها [illegible] ويتبدل [illegible]
[illegible] كان لها مقدار مخصوص متناه في الجهات الثلث على نسق واحد [illegible]
[illegible] في الطول والعرض مساو من جميع الخطوط الخارجة منها الى سطحها واذا كعبت كان لها مقدار على
[illegible] في العرض واذا طولت تفاوت مقدارها [illegible] مع ان الشمعة المعينة باقية بعينها
في هذه الحالات كلها [illegible] عليها الانفصال [illegible] [illegible]
[illegible] ولكن الجوهر والاشكال [illegible] بتبدل شخصيا بتبدله [illegible]
[illegible] هو حامل جميع احوالها وهو الجسم التعليمي [illegible] والصورة [illegible]
الجسم التعليمي العام بالشمعة واحدا [illegible] على سطوح واشكال مختلفة واحد
بان [illegible] [illegible] بل [illegible] ايضا [illegible] على السطوح
والاشكال والحاصل ان الابعاد الجسمية الثلث اعني الطول والعرض والعمق تختلف في تلك الصور
زيادة ونقصانا وتختلف [illegible] الجسم التعليمي ويمكن ان يناقش بان الجسم التعليمي انما يكون
[illegible] والمساحة في جميع تلك الصور واحدة لا تختلف [illegible] اذا ثبت بالتخلخل
والتكاثف [illegible] [illegible] الذي لا يتجزى [illegible]
[illegible] [illegible] [illegible]
[illegible] اشكال الجسم [illegible] الدليل [illegible] السطح والخط ايضا بان يقال انهما ايضا
[illegible] فان المكعب مثلا اذا عمل [illegible] عشرين قاعدة [illegible]
السطوح الستة والخطوط الاثني عشر التي كانت في المكعب قد تبدلت الى السطوح العشرين والخطوط
[illegible] والجسم الطبيعي [illegible] واما الدليل الخاص بالسطح فهو ان السطح اما يحصل
للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لان [illegible] الجسم [illegible] برهان ولذلك
[illegible] ان يتصور واحد [illegible] ما يكون [illegible] البرهان لا يكون مقوما له فالسطح
[illegible] الجسم [illegible] لا يكون مقوما للجسم لان ما [illegible] لا يكون مقوما له

اماك سوب الشى وصف اما هو بعلته وعلة اجزا قد يكون خارجة من الكل لا ما يقول الكلام في سوت
للكل لاى سوى في سب ولا نسلك ان اجزاء باب الكل ولو قطع النظر عن جميع ما عداه فلو كان ما ما للكل
سب او خارج لم يكن كذلك واعترض عليه بان مفهوم الشى اما لا يكون ما ساله مالم يكن اذا كان
ذلك الشى مقصورا بالكنه واما اذا كان مقصورا بوجه ما فجوزان يحسب له مقوما ما لم يكن اولا نرى
انهم استدلوا على جوهرية النفس ان طعة مع زعمهم ان الجوهر جنس لها ولم يتعذروا عن ذلك بانها
مقصورة بوجه ما لا بكنهها وقد يقال ان السابق لا يكون من مقومات الجسم لانه عبارة عن انقطاع
الجسم وانتهائه هو امر عدمي فلا يكون جزء الامر موجود واما الدليل الخاص بالخط فصريح ان الجسم لو جد
بدون الخط فان الكرة المصمتة موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط مقوما له بل يكون عرضا
واعترض عليه [illegible] على ان الخط ليس مقوما للجسم الذي لم يوجد فيه ولا دل على انه ليس مقوما للجسم الذي
وجد فيه وقد يستدل بانه على عرضية السطح والخط والنقطة بان اصحاب الجسم التعليمي الذي هو عرض ان
اول وماده بان هذه الامور مما يعدم ويوجد مع بقاء الجسم [illegible] يعدم من استحالة الجواهر ما هو مقوم
فيكون اعراضا واما الدليل المختص بالزمان فصريح ان الزمان في نفسه متصل [illegible] مقدار لما
والمقدار متصل المتقدر والمتصل [illegible] واما الدليل المختص بالعدد فصريح ان العدد [illegible]
بالوحدات التي هي اعراض والمقوم [illegible] الاعراض يكون عرضا [illegible]

[illegible]

والاقسام [illegible] وكذا السطحان اذا تلاقيا عند تلاقي الحطين يلزم التداخل
او الاقسام [illegible] عن الاول بان الاطراف [illegible] بل امور موجودة [illegible]
ومن [illegible] لا امتناع في تداخل السطحين من جهة العمق لان امتناع التداخل انما هو من جهة الانصاف
بالعظم والصغر من جهة العمق والسطح لا حصة له من العظم والصغر من جهة العمق لكن يمتنع تداخلهما من
جهة العرض والطول لان السطح متصف بالعظم والصغر من جهة الطول والعرض ولا امتناع في تداخل الخطين
من العرض والعمق اذ لا حصة للخط من العظم والصغر بحسبهما ويمتنع تداخل الخطين من جهة الطول
لان الخط متصف بالعظم والصغر في جهة الطول ولا امتناع في تداخل النقطتين مطلقا اذ لا حصة
للنقطة من العظم والصغر من جهة والحاصل ان امتناع التداخل انما هو بحسب الانصاف بالعظم
والصغر [illegible] لا اتصاف لها لا امتناع في التداخل والجنس مورض التناهي وعدمه يعني ان
التناهي واللاتناهي بمعنى عدم الملكة من العوارض الذاتية للكم الذي هو جنس الكم المتصل والمنفصل
فان التناهي يوصف بالكم ولا يوصف [illegible] الا [illegible] للكم واما [illegible] ولم يذكر
[illegible] ذكر خواص الكم [illegible] من الاطراف [illegible] للكم المتصل [illegible]
[illegible] يوصف بها الامور التي لا تحس [illegible] من الاعراض [illegible]
[illegible] بالاجماع [illegible] الاحساس [illegible] الرسوم [illegible]
[illegible] ولا تصور [illegible] ولا فصل [illegible] ولم يظفر [illegible]
[illegible] سوى المركب من الوضعة [illegible]
[illegible]

المحسوسة ان كان [illegible] الذين [illegible] سبب انفعالات لا بفعل الحواس
فيها ولكونها محسوسة او عوضها [illegible] المراح [illegible] من انفعال [illegible] كما في المركبات
مثل حلاوة العسل والثوم كما في البسائط مثل حرارة النار فان النار [illegible] لا [illegible] منها المزاج
و [illegible] بالتعطش [illegible] الحرارة من حس [illegible] كما في الفلفل [illegible]
[illegible] الارض [illegible] كما [illegible] حرارة النار و [illegible] لا [illegible] ولا [illegible] وان كانت
[illegible] الوجل [illegible] انفعالات لا [illegible] شديدة [illegible] بان [illegible]
[illegible] من الكيفيات [illegible] على تلك المشابهة [illegible] هذا الاسم [illegible]
الاول [illegible] بالانفعالات [illegible] من [illegible] من الاسم [illegible] الباقي على الانفعالات
[illegible] فيها [illegible] الاشكال [illegible] من الاوائل ان [illegible]
هذه الكيفيات [illegible] الاشكال فالوا ان الاجسام [illegible] فانها [illegible] الوهمي
دون الاجسام [illegible] تلك الاجزاء [illegible] الاشكال [illegible] التي [illegible]
يكون [illegible] الاطراف [illegible] لاتصال العضو [illegible] في العضو [illegible]
بالبرودة وكذا الحال في الطعوم فان [illegible] الذي [illegible] العضو [illegible] ويكون [illegible]
[illegible] الذي [illegible] وكذلك [illegible] الالوان
[illegible] الذي [illegible] شعاع [illegible] الاشعة والذي [illegible] منه شعاع [illegible]
[illegible] هو الاسود [illegible] من اختلاط [illegible] النوعين من الشعاع الالوان المتوسطة بين
السواد والبياض [illegible] من [illegible] ليس في النار حرارة ولكن الله [illegible]
[illegible] الحرارة في العضو [illegible] وكذا الكلام في الطعوم والروائح والالوان قال الامام
[illegible] هذه الكيفيات من اجلى العلوم الضرورية والاستدلال على [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] بالجملة والالوان والطعوم
والروائح [illegible] الاشكال [illegible] الملموسة [illegible]
كون الاشكال [illegible] الملموس هو السطوح واما [illegible] من احاطتها [illegible] فان [illegible]
لكن لا [illegible] ان الاشكال [illegible] الاشكال [illegible]
والمحسوس هو تلك [illegible] فقط [illegible] ان يكون اختلاف الاشكال [illegible] البصر [illegible]
ولان [illegible] في الخارج كيفية محسوسة مغايرة [illegible] الشكل [illegible] لا [illegible]
بثبوتها [illegible] تلك [illegible] الحواس [illegible] الاشكال لان الاشكال [illegible]
[illegible] الباصرة والذائقة والشامة [illegible] كيفيات مغايرة
للاشكال في الحواس [illegible] الاجسام الخارجة [illegible] هذه [illegible]
[illegible] الاجسام [illegible]
[illegible] هذه الكيفيات [illegible] الالوان والطعوم والروائح والحرارة [illegible]
[illegible] الاشكال [illegible] ان [illegible] الاشكال
[illegible] الاطراف [illegible]
[illegible] ان لا يكون الاشكال كيفيات في الاطراف [illegible] يكون كيفيات في الاوساط
[illegible] بان جنس الاشكال ليس [illegible] تلك الكيفيات [illegible]

[illegible] ان [illegible] الكل ليس [illegible] على [illegible] الشكل والكيف [illegible]
[illegible] الكيفيات المتوسطة من الاطراف مع الاشكال [illegible] العرض [illegible]
اي [illegible] على الاشكال [illegible] على هذه الكيفيات وبالعكس [illegible] على هذه الكيفيات ولا [illegible] على الاشكال
[illegible] الاشكال دون هذه الكيفيات هو ان [illegible] الاشكال ملموسة وهذه الكيفيات [illegible]
الوجه الاول [illegible] على هذه الكيفيات دون الاشكال هو ان هذه الكيفيات [illegible] والاشكال
[illegible] واما هذه الكيفيات [illegible] المزاج [illegible] من [illegible] هذه الكيفيات
المزاج [illegible] من المزاج لان الكيفية [illegible] دون المزاج كما في البسائط والمزاج [illegible]
دون الكيفية المحسوسة [illegible] من المزاج [illegible] لان العام [illegible] الخاص [illegible] المزاج [illegible]
دون الكيفية المحسوسة [illegible] الا الكيفية [illegible] من [illegible] الحارة والباردة [illegible]
[illegible] البرودة [illegible] الحرارة والبرودة [illegible]
[illegible] الكيفيات [illegible] الحيوان
[illegible] هذه [illegible] الحواس الظاهرة [illegible] الاربعة [illegible]
[illegible] ان [illegible] الحيوان [illegible] من الكيفيات [illegible]
[illegible] هذه [illegible] الحيوان [illegible]
[illegible] هذه [illegible] من الضرورة [illegible] ان الاجسام [illegible]
الكيفيات [illegible] المسموعة والمذوقة والمشمومة [illegible] الكيفيات الملموسة [illegible] ان [illegible]
[illegible] الكيفية المبصرة [illegible]
[illegible] الذوق [illegible] الرطوبة [illegible]
[illegible] الرطوبة [illegible] المذوقة
[illegible] الاحساس [illegible] الطعم [illegible] الشم [illegible]
[illegible] الرائحة [illegible] السمع [illegible]
[illegible] الصوت [illegible] من الصوت [illegible]
الاحساس [illegible] واما اللمس [illegible] من الكيفيات الملموسة [illegible] الحرارة والبرودة [illegible]
[illegible] الملموسات [illegible] هذه الكيفيات [illegible] الملموسات [illegible]
[illegible] الحرارة والبرودة [illegible] والخفة والثقل
[illegible] الملموسات [illegible]
[illegible] الحرارة والبرودة
[illegible] الملموسات [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] من الارض [illegible] الحرارة في [illegible]
[illegible] الكثيف [illegible]
[illegible] من الاجسام [illegible]
[illegible] الطبع [illegible]

على ما يجانسها ان طائفا تسعى تحرك الى المكتبا الطبيعية والاعظام الى اصولها الكلية فان الحق عند الفهم
كالاسيرة الالسنة فالحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طباعها بعد زوال المانع الذي هو الانيام فسبب الاجتماع
اليها كما سبب الانفعال على معدا بها عليه السبب فعاليات الحرارة من شأنها تفريق المختلفات وجمع المتماثلات وهذا
الجمع والتفريق انما يوجدان في المركب الذي يكون بسائطه سهلة الانفكاك واما الذي يكون الالتحام فيه شديدا
فلا يخلو اما ان يكون اللطيف والكثيف منه قريبين من الاعتدال اولا وعلى الاول اذا ابتدأ اول الحرارة فيه
حدث تحرك دوري كما في الذهب لان النار انما لا تفرقه لان التلازم بين بسائطه شديدا فكلما مال اللطيف
الى التصعيد جذبه الكثيف الى الانحدار فحدث تحرك دوري وعلى الثاني ان كان الغالب هو اللطيف
تصعد بالكلية واستصحب الكثيف كالنوشادر وان كان الغالب هو الكثيف فان لم يكن غالبا
جدا حدث تسييل كما في الرصاص او تليين كما في الحديد وان كان غالبا جدا كما في الطلق والنورة حدث
تسخين واحتيج في تليينه الى الاستعانة باعمال يتولاها اصحاب الاكسير من الاسعاد بما يزيده اشتعالا
كالكبريت والزرنيخ ولذلك حل من حل الطلق استعان بالخل وعدم حصول التصعيد و يوجد المختلفات وجمع
المتماثلات انما يمتنع [illegible] كون هذه الافعال [illegible] لان هذه انما تكون عند [illegible]
وارتفاع الموانع واما افعال الطبيعة الواحدة فتختلف باختلاف القوابل وما ذكروا من ان الحرارة [illegible]
تجمع المتماثلات وتفرق المختلفات انما هو اذا اثرت في المركب واما اذا اثرت في البسيط فقد يحصل منه [illegible]
المتماثلات كالماء اذا اثرت فيه الحرارة انقلب بعضه هواء [illegible]
الى الفوق [illegible] ذلك الهواء [illegible]
يكون [illegible] كالاجزاء المائية والبرودة بالعكس اي تجمع المختلفات [illegible]
في المركب [illegible] وحيث [illegible] من [illegible]
توجب تسييل الرطوبات المنجمدة والبرودة [illegible] والبرودة توجب [illegible]
وبهما متضادتان [illegible] ان البرودة [illegible] تقابل الحرارة تقابل العدم والملكة فان البرودة
ليست عدم الحرارة لانها محسوسة بالذات ولا شيء من العدم كذلك [illegible]
الحرارة على معان [illegible] الحرارة [illegible] الحرارة المحسوسة [illegible]
النار [illegible] الحرارة المستفادة من الكواكب كالحرارة الحاصلة [illegible] الشمس [illegible]
[illegible] الحرارة التي توجبها الحركة ورابعها الحرارة الموجودة في بدن الحيوان التي هي آلة للطبيعة
في افعالها كالجذب والدفع والهضم وغير ذلك ولذلك [illegible] البدن [illegible]
[illegible] الحرارة الغريزية وقد اختلف فيه الآراء فذهب جالينوس الى انها
الحرارة النارية العنصرية [illegible] من المزاج وذلك لان الجزء الناري اذا خالط سائر الاجزاء
[illegible] وحصل [illegible] وكان ذلك الجزء الناري بعد ذلك المركب [illegible]
ولم يبلغ في الكثرة الى حيث يحرقه ويبطل مواده ولا في القلة الى حد يعجز عن النضج الموجب للاعتدال
[illegible] حتى [illegible] المركب [illegible] بسبب ذلك الجزء الناري لذلك المركب الاعتدال والقوام [illegible]
[illegible] لذلك المركب [illegible] الناري الذي شأنه ونعته ما ذكرناه هو الحرارة الغريزية
وانها [illegible] الواردة على المركب [illegible] الغريب الوارد على
المركب لا يجعل [illegible] اذا حاول [illegible] المركب فالحرارة الغريزية [illegible] المركب
من الانفصال الحاصل بالطبخ والنضج فعلى هذا التفاوت بين الحرارة الغريبة والحرارة الغريزية [illegible]

[illegible] فيها من الفاوت [illegible] الغريزية [illegible] كذلك حتى لو توهمنا ان الحرارة
[illegible] حادث [illegible] المركب و [illegible] الغريزية [illegible] فعلى ذلك [illegible] الغريزية و [illegible]
[illegible] اوسطو ان هذه الحرارة مغايرة بالنوع [illegible] الحرارة [illegible]
[illegible] اما السعد في المركب بالمعصاة عليه كما في [illegible] والقوى على [illegible] الشيخ [illegible]
[illegible] الحرارة التي بها تحصل البدن علاقة النفس ليست من جنس الحرارة الاسطقسية [illegible]
[illegible] تعلق بعض الاجرام السماوية فان المزاج المعتدل [illegible] مناسب [illegible]
[illegible] اذا امتزجت العناصر [illegible] كيفياتها حصل للمركب نوع وحدة وبساطة [illegible]
[illegible] مزاج معتدل [illegible] المركب وحرارة غريزية [illegible]
علاقة النفس [illegible] الاسطقسي [illegible] الحرارة [illegible] الى لا تمنع
الحرارة [illegible] واستدل ارسطو بان الحرارة النارية [illegible] لا [illegible] الحرارة السماوية
[illegible] الاول ان حرارة الشمس [illegible] وحرارة النار [illegible]
[illegible] عند ما [illegible] على النواكه [illegible] على النواكه [illegible]
[illegible] في البلاد [illegible] البلاد [illegible]
الشمس ولا [illegible] اصل [illegible] لوازم [illegible] واختلاف اللوازم
دليل على اختلاف الملزومات [illegible] الحرارة السماوية [illegible] من جنس الاولى دون
[illegible] لان الحرارة الاسطقسية [illegible] او [illegible] القوى [illegible]
البدن [illegible] الاعمال الطبيعية [illegible] الغريزية [illegible]
البدن [illegible] الحرارة الاسطقسية [illegible] ان [illegible]
[illegible] من الحرارة في [illegible] ولو كان في وسط [illegible]
[illegible] ان الحرارة التي [illegible] ان [illegible]
[illegible] الحرارة [illegible] الرطبة [illegible] الاعمال [illegible]
[illegible] الطبيعة [illegible] الرطوبة
[illegible] المتين [illegible] الاولى [illegible]
[illegible] الاستيلاء عليها [illegible] الرطوبة [illegible] الامتزاج [illegible]
[illegible] ان الحرارة الاسطقسية [illegible] والحرارة الغريزية التي كانت [illegible]
[illegible] تستولي على رطوبات البدن [illegible] هذه الحرارة موجودة في الحيوان
[illegible] في النبات [illegible] منها
[illegible] في النبات من [illegible] حرارة [illegible] الحيوان واعلم
ان اطلاق لفظ الحرارة على تلك [illegible] بل هو مفهوم [illegible]
واحد هو الكيفية الملموسة المخصوصة [illegible] انواع اربعة والمفهوم من عبارة
[illegible] ان لفظ الحرارة يطلق على الكيفية المحسوسة [illegible]
ان يقال ان الحرارة تطلق على الكيفية الملموسة و على الحرارة الغريزية التي لا تدرك باللمس
[illegible] الغريزي [illegible] من الكيفية الملموسة [illegible]
[illegible] اللمس [illegible] ان الحرارة تطلق على معان
[illegible] الكيفية المحسوسة [illegible] الكيفية المسماة بالحرارة الغريزية والكيفية [illegible]

من الكواكب والحادثة من الاكر مما هو التخلخل او لا فرق فيصعد بالكيف بالمحسوس من النار والرطوبة كيفية تقتضي
سهولة التشكل لا شك ان الماء رطب وليس وضعان احدهما سهولة التشكل والثاني سهولة الالتصاق والاول مطلق
فبعضهم عرفوا الرطوبة باعتبار الوصف الاول وقالوا كيفية تقتضي سهولة التشكل بشكل الحاوي الغريب واورد عليه
انه يقتضي ان يكون النار ارطب الاشياء لكونها الطفها ولم يقل به احد واجيب بان سهولة التشكل
في النار ليست لها بسبب مخالطة الهواء وان المحصور لها لطافة …
الغوام … الاجسام … صفوة هذا … عن الملاقي والنشاطة وكون النار الطف العالم
بالمعنى الرابع مسلم لكن لا يستلزم سهولة التشكل فان السماوات اشياء ولست قابلة للتشكل واوردوا ايضا انه
يقتضي ان يكون الهواء رطبا بل ارطب من الماء … على ان الرطب اذا امتزج
باليابس افاده استمساكا عن التفتت والهواء لا امتزاج لا يفيد التراب استمساكا واجيب
بان الحكماء متفقون على رطوبة الهواء وما ذكر من الاتفاق انما هو من العوام لكن بقي لزوم كون الهواء
ارطب من الماء واولى ان يكون الجواب عنه بان ذلك انما يلزم ان لو كانت الرطوبة مفسرة بالسهولة
المذكورة فانها في الهواء ازيد منها في الماء كما لا ترى … بل بالكيفية المقتضية لها وكون الكيفية المقتضية
للسهولة المذكورة في الهواء ازيد منها في الماء ممنوع فان … زيادة الاثر ليدل على زيادة الموثر فان الكيفية
المقتضية للسهولة لو لم تكن في الهواء ازيد منها في الماء لم تكن السهولة في الهواء ازيد منها في الماء قلنا
زيادة الاثر لا تكون بحسب المقتضي تكون بحسب القابل ايضا وجرم الهواء لكونه ارق قواما من جرم
الماء اقبل للسهولة المذكورة والاخرون عرفوها باعتبار الوصف الثاني فقالوا كيفية تقتضي سهولة التصاق الجسم
بغيره وسهولة انفصاله عنه واورد عليه انه يلزم ان يكون ما هو اشد التصاقا ارطب فيكون العسل
ارطب من الماء وهو باطل واجيب بان العسل ادوم التصاقا واشد من الماء لا اسهل
التصاقا منه ونحن لم نفسر الرطوبة بنفس الالتصاق حتى يلزم ان يكون ما هو اشد وادوم في الالتصاق ارطب
ولا بدوام الالتصاق حتى يكون الادوم اكثر رطوبة بل بسهولة الالتصاق فاللازم منه ان يكون الاسهل
التصاقا ارطب وليس العسل اسهل التصاقا من الماء بل الامر بالعكس … اعني الرطوبة بمعنى
الانفصال وليس العسل اسهل انفصالا من الماء قال الامام الرطوبة … لو سلم انها وجودية
فلا نسلم انها غير محسوسة لان الهواء رطب لا محالة بهذا المعنى فلو كانت الرطوبة محسوسة لكانت
رطوبة الهواء المعتدل الساكن محسوسة فكان الهواء دائما محسوسا وكان يجب ان لا يشك الجمهور في وجوده
ولا يظنوا ان الفضاء الذي بين السماء والارض خلاء صرف واذا … بالكيفية المقتضية لسهولة الالتصاق
والاطراف وجوده محسوس وان كان … ابن سينا في فصل الاسطقسات
من الشفاء الى انها غير محسوسة وفي كتاب النفس منه انها محسوسة ولعله اراد ان الرطوبة بمعنى
سهولة قبول الاشكال غير محسوسة وبمعنى الالتصاق محسوسة واعلم ان الرطوبة بالمعنى الذي قال
… البلة وما يقابلها الجفاف وهو عدم البلة عما من شأنه ان يكون مبتلا وهي محسوسة …
… الهواء وما اشتهر من ان … الرطب باليابس يفيده استمساكا انما هو في الرطب بهذا المعنى وقد
يطلق البلة والرطوبة ايضا بالاشتراك على جسم رطب بالمعنى الاول جار على ظاهر جسم اخر وهي بهذا
الجسم الاخر … مستلزم … واليبوسة بالعكس يعني انها
كيفية تقتضي صعوبة التشكل بشكل الحاوي الغريب وبهما معا يرتبان اللين والصلابة فان اللين كيفية
يقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للشيء بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا
يتفرق بسهولة وانما يكون من … الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة والصلابة ما يقابله

… حكوما من الكيف الاستعدادية قال الامام … من الكيفيات الملموسة …
الخشونة والملاسة فان الخشونة عبارة عن اختلاف الاجزاء في ظاهر الجسم بان يكون بعضها ناتيا وبعضها
غائرا والملاسة عبارة عن استوائها … وهي من باب الوضع وكذا اللين والصلابة … من الملموسة
… الذي هو … سطحه … الشكل
لحدوث تلك الحركة … بسهولة …
… فهو من باب اللين والصلابة …
عدم الانفراز … الشكل … الكيفيات …
ولعل … ان الهواء الذي في الزق المنفوخ … مقاومة ولا صلابة … وكذا في الرياح القوية
مقاومة … الرابع … الاستعداد … من باب …
والثقل كيفية تقتضي تحرك الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم ان كان مطلقا والخفة بالعكس
… من الكيفيات الملموسة الثقل والخفة وكل منهما مطلق واضافي والثقل
المطلق كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق مركزه على مركز العالم والمراد بمركز الثقل نقطة يتعادل
ما على جوانبها في الوزن والخفة المطلقة بالعكس اي كيفية تقتضي حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على
سطح مقعر الفلك ويطفو فوق العناصر والثقل الاضافي يقال باعتبارين احدهما كيفية تقتضي بها
الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغ المركز وهذا مثل الماء فانه يطفو
على الارض ويرسب في الهواء … كيفية تقتضي بها الجسم ان يتحرك … في الارض …
… المركز … الاضافية … كيفية يقتضي بها الجسم ان يتحرك في اكثر المسافة
الممتدة بين المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار
ويطفو على الماء … كيفية تقتضي حركة الجسم …
ما ذكر في الثقل الاضافي بالاعتبار الاول … يقتضي ان يكون مسافة مكاني النار والهواء اعظم
من مسافة مكاني الماء والارض وذلك … بل ما ذكر في الخفة الاضافية بالاعتبار …
يقتضي ان يكون الامر بعكس ذلك اي يكون مسافة مكاني الماء والارض اعظم من مسافة مكاني
النار والهواء وانه ساقط … من الماء …
… الى ان يتصل بمحدب كرة الماء فيكون قد قطع مسافة مكاني النار والهواء وان فرض محدب كرة الماء
ماسا بمقعر الفلك … ان ماس محدبها مقعر الهواء …
المسافة فان كانت تلك المسافة اكثر من مسافة مكاني الماء والارض …
يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط والا فلا … الهواء … مركز العالم …
… ان يصل … كرة الهواء فيكون قد قطع مسافة مكاني الارض والماء وان فرض كرة الهواء …
يكون مركزها مركز العالم … كرة الماء والارض … ان ماس مقعرها محدب
كرة الماء … المسافة … اكثر من مسافة مكاني النار والهواء
مع ما ذكر من ان الخفيف المضاف يتحرك في اكثر المسافة الممتدة من المركز والمحيط والامر بعكس ذلك
… الماء … مقعر الفلك …
مقعرها محدب الارض … المسافة … والماء واذا فرضناها بحيث يكون
مركز العالم … ان ماس محدبها مقعر الهواء …
غير مسلم فان الثقيل وان كان

مكان الارض ... وظاهر ان المسافة الاولى اكبر من الثانية واذا فرض كرة الهواء لحب ان يكون مقعرها
مماسا لمقعر الفلك او يجب ان يكون مركز العالم على مقعرها كان حال الماء على عكس كرة الماء ويكون الملاصق للارض
متصلا بالملاصق الى الهواء والهواء متصلا بالملاصق له والماء غير متصل بالماء ... الى الهواء المحيط وحصة الهواء
بالنسبة الى الماء محيطا لانهما متساويان في اشتمال كل واحد منهما على حصة من الثقل وحصة من الخفة الا ان
حصة الثقل في الماء غالبة على حصة الخفة والحال في الهواء على عكس الماء اعتبارا احدهما بالقياس الى الاخر
ثقيلا والاخر بالقياس الى الاول خفيفا او نقول مدار هذا الجواب على ان كون كل منهما اعظم من كون
عنصرين بل كون عنصرين اعظم من كون عنصر واحد لان كون الماء مشترك بين طرفي النسبة في الصورة الاولى
مع الصورة الموجبة للثقل المضاف كما ان كون الهواء مشترك منهما في الصورة الثانية مع الصورة
المفروضة للخفة المضافة وذلك ظاهر ... ان العناصر الاربعة
متساوية ... ما بين سطحي المحدب والمقعر المجوف وكون المحيط والمركز في الصفحة ولو سلمنا ذلك
مسلم ... في الجواب الى هذا التطويل بل كان يكفي ان يقول يلزم ... كرة الماء ...
الفلك ...
كرة الهواء وكون كرة الماء ... والمسافة بين المركز والمحيط ...
في اكثر المسافة المذكورة ... بين المركز والمحيط
[illegible]

[illegible]

وذلك بان يفرض مقعر النار الذي كان مماسا لمحدب الارض مماسا لمقعر الفلك ...
حتى ... لزم ان يتحرك بالطبع من المحيط الى المركز ... المركز ولكن ... اكثر المسافة التي بينهما ... الى مكانه
الطبيعي الذي كان فيه وكذا الخفيف المضاف اذا فرض انه قد خرج عن مكانه الطبيعي ... الخروج وبعد
عن المحيط ... مركز العالم على محدبه ... لزم ان يتحرك
الى ان يماس محدبه مقعر النار ... من المركز الى المحيط ... المحيط ولكن ...
اكثر المسافة التي بين المركز والمحيط حتى يصل الى مكانه الطبيعي الذي كان فيه والميل طبيعي ...
لما كان الميل واحدا من اقسام الميل ... الميل مطلقا وهو الذي يسميه المتكلمون اعتمادا وهو
كيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمنعه ... وان لم ... الوصف ...
وان لم يتم ... الى ما يجاوره ... والميل الذاتي ...
[illegible]

فان الملتين اوكان احدهما او[illegible] والاخر [illegible] سواء كانا الى جهة واحدة او الى جهتين
كما كان السعة يتحرك الى جهة حركة السعة [illegible] او كما الى اجتماع ملتين [illegible] اوكانا الى جهة
كالحجر المرمي الى جهة السفل [illegible] الى جهتين مختلفتين فلا نحكم ان الميل هو سبب الحركة فلا يجمع
ميلان مختلفان بان يكون احدهما الى جهة والاخر الى خلافها [illegible] بالضرورة [illegible] ميلان
السبب [illegible] بشرط او وجود مانع فمحذور ان يكون هناك ميلان مختلفان [illegible]
[illegible] الى جهتين مختلفتين [illegible] الميلان المختلفان في جسم واحد
ان يكون الجسم الواحد [illegible] بالذات الحركة الى جهتين مختلفتين [illegible] بالضرورة
[illegible] احد الميلين الذاتيين محذور ان يكون [illegible]
الجسم بالذات [illegible] الميلين [illegible] الاشياء [illegible] الذي [illegible]
[illegible] بالذات [illegible] الحركة الى جهتين مختلفتين [illegible] الحركة الاينية والوضعية [illegible]
[illegible] المشهوري واذا كانا الى جهتين مختلفتين كان منها [illegible]
[illegible] الطبيعي [illegible] احدهما الميل الهابط وهو الثقل والاخر الميل [illegible]
الصاعد وهو الخفة واما العسري [illegible] الحركات العرضية والارادية [illegible]
[illegible] ان الاعتماد من الطبيعتين اعني الثقل والخفة [illegible] لا يتصور اجتماعهما في واحد بالتضاد
[illegible] ولا تضاد بين ما سواهما من الميول [illegible] الى العلو [illegible] الى السفل
[illegible] الى جهة العلو [illegible] الى جهة السفل [illegible]
الى جهة العلو [illegible] واحد [illegible] الاختلاف لا يكون باعتبار [illegible]
ولا باعتبار [illegible] ولا باعتبار [illegible] او المتوسط ان الميل كان
[illegible] الى جهة السفل واعترض عليه الامام الرازي بان الطبيعة [illegible]
[illegible] مبسوطة [illegible] ابطال [illegible]
الحلقة التي [illegible] في الوسط [illegible] كل واحد منهما [illegible]
[illegible] جذب الاخر وليس ذلك المعاون [illegible] الحلقة [illegible]
[illegible] اصلا وليس [illegible] الجاذب [illegible] المجذوب [illegible]
[illegible] ولا شك ان الذي فعله كل واحد [illegible]
[illegible] الحلقة الى جهة [illegible] وجود [illegible]
الى جهة [illegible] الطبيعة لا [illegible] نحو العلو او السفل [illegible]
انما هو الميل الى جهة جذب الجاذب ولولا [illegible] ان [illegible]
[illegible] الحركة [illegible] سواء كان طبيعيا او [illegible]
[illegible] الجسم [illegible] الجسم [illegible]
[illegible] الملازمة [illegible] المعاون [illegible]
[illegible] زمان [illegible]
[illegible] زمان [illegible] من الميل [illegible]
[illegible] زمان [illegible] الميل [illegible]

من سماع اصوات الافلاك [illegible] من السمع [illegible] الا برام عليه [illegible]
الاطلاع عليه وهذا [illegible] هو حس [illegible] الكيفيات [illegible]
[illegible] لكل [illegible] اعتماد [illegible] الاعتماد [illegible]
[illegible] الثقل [illegible] الاعتماد [illegible] السفل [illegible]
منهم [illegible] الثقل [illegible] الاعتماد [illegible] كثرة الاجزاء [illegible]
[illegible] فسموا الاعتماد [illegible] اعتماد الثقيل الى جهة السفل
واعتماد الخفيف الى جهة العلو [illegible] اعتماد [illegible] من المذكورين [illegible]
جهة العلو واعتماد الخفيف الى جهة السفل [illegible] الاعتماد [illegible]
[illegible] ان الاعتماد [illegible]
[illegible] فيكون [illegible]
بعضها [illegible] شرط وبعضها [illegible] ان الاعتماد يتولد عنه [illegible] بعضها يتولد
[illegible] بلا واسطة وبعضها يتولد [illegible] بواسطة وما يتولد عنه بلا واسطة [illegible]
[illegible] الاول ما يتولد عنه [illegible] فانه يتولد عن الاعتماد
بلا واسطة ولا شرط [illegible] ما يتولد عنه [illegible] كالاصوات فانها تتولد عن الاعتماد بلا واسطة لكن
بشرط [illegible] الثالث ما يتولد عنه [illegible] لكن بواسطة كالالم فانه يتولد عن الاعتماد [illegible]
[illegible] المولد عنه [illegible] اوائل المبصرات وهي اللون والضوء من الكيفيات المحسوسة المبصرات
[illegible] سواء كان [illegible] او بالواسطة [illegible] المبصرات [illegible] بالبصر
[illegible] الضوء واللون والاطراف و[illegible] والعدد والوضع والشكل [illegible] والاتصال والحدس
والحركة والسكون والملاسة والخشونة والشفيف والكثافة والظل والظلمة والحسن والقبح والتشابه
والاختلاف [illegible] الوضع [illegible]
[illegible] والشكل [illegible] والتحدب والتقعر [illegible] بالشكل [illegible]
[illegible] والضحك [illegible] الشكل والحركة [illegible] والعبوس [illegible]
[illegible] الشكل والسكون [illegible] والبيوسة [illegible] واما المدرك
بالبصر اولا وبالذات عند الجمهور هو اللون والضوء وهذا [illegible] عند الجمهور هو الذي [illegible]
[illegible] المحسوسة دون غيره [illegible] المبصر اولا وبالذات وان الالوان [illegible]
كالاضواء ومنهم من [illegible] ان المعقول من المبصر اولا وبالذات هو ان لا يتوقف ابصاره
على ابصار غيره [illegible] على ابصار [illegible] هو الضوء لا غير لان اللون يتوقف ابصاره
على وجود الضوء [illegible] اولا و[illegible] اي لكل من اللون والضوء [illegible]
[illegible] اللون [illegible] والسواد [illegible] والضوء الاضعف والضوء الاقوى
[illegible] اي اللون [illegible] على بطلان قول من زعم انه [illegible] من الالوان اصلا
والبياض [illegible] الاجسام [illegible] المفضوضة [illegible]
[illegible] المفضوضة [illegible]
[illegible] من الاجرام العلوية [illegible]

الاشد صفا على ممن والشعاع المنعكس يشبه البياض فان الشمس اذا اشرقت على حوض من الماء وانعكس شعاعها
الى جدار غير مستنير يرى ذلك الشعاع كانه لون ساطع فاذا راى الحس الشعاع على المتراكم على ملتف الاجزاء تخلط
على العدم التميز بين الشيء وشبهه فيحكم بانه ساطع فالابيض المحسوس فيهما موجود في الخارج الا انه ليس بياضا فيكون البياض
فيهما متخيلا لا محققا وكذا الحال في الزجاج المدقوق ثانيا مثل ما والاولى من الثلج وزبد الماء العدم تحقق البياض فيه
لجواز ان يحصل بين الاجزاء المائية والهوائية في الثلج وزبد الماء تفاعل ومزاج يفيد لوجود اللون ولا يوجد في ذلك
في الزجاج المدقوق لان اجزاءه بابسة صلبة لا يتصل بعضها ببعض فلا يجري فيها فعل وانفعال والتحقيق
ذلك موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع ابيض بسبب انعكاس الاشعة مع كونه
ابعد من حدوث المزاج فيه اذ لا يتصور فيه تعيين الاجزاء ولا عاجها والمزاج لا يمكن حصوله فيه ويعاود السواد
تمحل بفقد ذلك انه سلوم نفوذ الهواء والضوء عمق الجسم وباقي الالوان يحمل بحسب اختلاف
السخيف وتفاوت مخالطة الهواء ومنهم من قال الماء يوجب السواد اي يوجب تخلله ثانوح الهواء
من ابن الماء اذا وصل الى الجسم وتغذ فيه اخافه اخرج الهواء وليس اسخاده كاسحاف الهواء حتى ينفذ الضوء
في السطوح فيبقى السطوح مظلمة فيحصل ان يشاكل سوادا واما الثياب اذا ابتلت مالت الى السواد
فدل ذلك على ان الماء يوجب تخلل السواد ومنهم من نفى البياض واثبت السواد متمسكا بان الساطع
والسواد لا ينسلخ وايضا الساطع يقبل جملة الالوان كلها بخلاف السواد وانما قال الحس لتسامح بكون عارنا من
غير صورته يبنى العيوب والفعل والغرض عليه بان سواد الشباب لا ينسلخ وبانه لو جاز ان يكون
الشيء مقارفا والتحقق لا ما ذكروا الشبب الاول وكونه سببا ان وبانه انما ينسلخ الساطع ما سوى الساطع الذي
منه فلا يلزم الاقرار به وان اريد بالقبول الامكان الحاصل بالفعل فالكل ممنوع والمشهور عن الهاتين
معهود وقد يكون مبدله انما وكونهما سحاله في الصور المذكورة بالاسباب المذكورة لا ينافي
الخ قال الشيخ لا شك في ان اختلاط الهواء المشف سبب لظهور البياض وكلما نرى ان البياض
قد يحدث من غير هذا الوجه كما في البيض المسلوق فانه يصير ابيض مع ان النار لم تحدث فيه هواء
الهواء حتى وابطا صار انقل وكما في الدواء المسمى بلبن العذراء فانه يكون من خل طبخ فيه المرداسنج
حتى انحل فيه ثم تصفى حتى يبقى الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج في ماء طبخ فيه القلي وسابع الى
ثم يخلط الماءان فانه ينعقد ذلك المخلوط ويصير غاية الابيضاض كاللبن الرائب ثم يجف بعد الابيضاض
فليس ابيضاضه لان شفافة تفرقت ودخل فيه الهواء والا لم يجف بعد الابيضاض بل لا يجف الا بعده وكان
فيه الجفن فانه ينقص بالطبع فان زوال ما فيه بالسحق والتصفية بل مع ان تفرق الاجزاء وسواطع الهواء
في الجمد وبما استدل به على السيف على حصول الساطع من غير اختلاط الهواء المشف بالمشف ان
الصعد هي اختلاف طرق الاتجاه من البياض الى السواد حيث يكون من الساطع تارة الى الغبرة ثم العودية
ثم السواد وتارة الى الحمرة ثم القتمة ثم السواد وتارة الى الخضرة ثم النيلية ثم السواد فانه يدل على اختلاف
ما تركب منه الالوان فان لم يكن الا سواد وساطع وكان حصول الساطع الا بمخالطة الضوء الا جزاء الشفافة
واختلاط لم يكن في تركب السواد والساطع الا اختلاف طرفين واحد فلم يقع الاختلاف فيه الا بالسدة والضعف
وما يبقيها انعكاس الحمرة والخضرة وغير ذلك من الالوان فانه لو كان من اختلاف الالوان لا اختلاط
الشفاف بالمظلم والسواد لا ينعكس بحكم الهوية فوجب ان لا ينعكس عن الاحمر والاخضر الا ما فيه
من الاجزاء الشفافة ووجب ان لا ينعكس الا الساطع ودلالة على الوجهين على ان سبب اختلاف
الالوان لا يكفي ان يكون هو التركيب من السواد والساطع المحض ودلالتهما على ان سبب

الساطع لا يخلف ان يكون هو مخالطة الهواء للاجزاء الشفافة مع ان في الملازمتين نظرا لجواز ان يقع
تركب السواد والساطع تحليلا كان او حقيقيا على انحاء مختلفة وان ينعكس السواد عند الاختلاط والامتزاج
وان لم ينعكس عند الانفراد وطرفاه السواد والساطع المتضادان يقع طرفا اللون السواد والساطع
وسماهما متضادا وان نقضا احتمالا لانهما متوارد ان على موضوع واحد مع امتناع اجتماعهما وغاية
الخلاف بينهما وما سوى ما بين السواد والساطع يجوز اجتماعهما وتحصل من اجتماعهما الغبرة مما يطلق
لو اجتمع السواد والساطع فيعتبر اجتماعهما الذي اما ان يبقى كل واحد منهما او واحد منهما على صرافته او
لا يبقى واحد منهما على صرافته والاقسام باسرها باطلة اما الاول فلانه لو بقي كل واحد منهما على صرافته
لزم ان يرى الجسم في غاية السواد وغاية الساطع اذ المراد بالبقاء على الصرافة ان يكون حاله عكس
في زمان الاجتماع كحاله عنده في زمان الانفراد واما الثاني فلانه يلزم ان يرى الجسم في غاية الساطع ان
كان الباقي على صرافته هو الساطع او في غاية السواد ان كان الباقي على صرافته هو السواد وايضا
يلزم عدم اجتماعهما فيه لان الذي لم يبق على صرافته منعدم فلم يجتمع مع الاخر واما الثالث فلانه يلزم
ان لا يكون شيء منهما موجودا اذ بل الموجود لون اخر متوسط بينهما واعترض عليه بانا لا نم من عدم بقاء شيء منهما
على صرافته انه لم يكن باقيا عند الحس حال الامتزاج اذا ساوه في نفسه بل جاز ان يكونا موجودين معا ويتركب
منهما لون اخر متوسط بينهما ويكون المدرك بالحس ذلك اللون المركب دون كل واحد منهما او احدهما
ويتوقف اللون على الثاني اي الضوء في الادراك لا في الوجود يعني ان الضوء شرط رؤية اللون لا شرط
وجوده كما زعم الشيخ وابن الهيثم وغيره من الحكماء فالوا انما يحدث اللون في الجسم عند حصول الضوء فيه وهو
غير موجود في الظلمة لعدم شرط وجوده لكن الحجة في الظلمة ضعيفة لان يحصل فيه عند حصول الضوء اللون المعين واستدل
الشيخ بانا لا نرى اللون في الظلمة فذلك اما لعدمه في نفسه او لوجود العائق عن رؤيته وهو الظلمة اذ لا
عائق يشاكل سواه والثاني باطل لان الظلمة عدم ملكة الابصار فان الجالس في غار مظلم يرى من
خارج الغار اذا اوقدوا نارا ورد بان عدم الرؤية لا يستلزم ظهوره هو الضوء المحيط بالمرئي وقال
ابن الهيثم اذا وصفنا شيئا ملونا بلون مخصوص كالساطع مثلا ووقع عليه ضوء ضعيف يرى ذلك
ضعيف ثم لو اوقع عليه ضوء قوي يرى ذلك الساطع اشد ولو اوقع عليه ضوء اقوى يرى اشد ساطعا
اشد وبهذه التفاوتات المتفاوتة في الشدة والضعف بحسب ما بانه يوجد كل منها مع مرتبة من مراتب
الضوء سابقة لذلك اللون في الصدق والضعف ولا يوجد مع غيرها من تلك المراتب فيحدس
من ذلك ان كل مرتبة من مراتب الضوء شرط لوجود اللون المخصوص منها فاذا انعدمت مراتب الضوء بتمامها
انعدمت الالوان كلها واما على الحدس بين ذلك ولم تنقل بعلم من ذلك لا يصح ان يقال ان اساس
اللون المحسوس مع مرتبة من الضوء اشد مما بانه ليس لاستبانة بل لانه يخفى بحولها واما يجوز ان يكون
اللون محققا من غير شرط شيء من مراتب الضوء فيوجد في الظلمة ويوجد اللون في جميعها الا
ان الحدس يحكم بما ذكرنا واعترض عليه بان التفاوت في البياض المذكور ليس الا في الجلاء اللون
الواحد بالحس عند الحس بحسب مراتب الضوء فان اللون طالما كان الكثافة وظهور عند الحس
بواسطة الضوء فانه كان الضوء ضعيفا كان الكثافة وظهوره ضعيفا واذا قوي الضوء اشتد
قوي الانكشاف والظهور فتوهم تشدد الانكشاف بتدرج الملكيف وانما كان الواصل
الى الحس المدرك بانه هو اللون مع ضوء ضعيف وانما ذلك اللون مع ضوء شديد
وانما كان المجموع الواصل منه الى الحس يشتد بشدة الضوء ويتزايد وان من المجموع الواصل اليه

الاول توهم ان اللون في الجسم اسد من الاول لكن اذا تومل بعد ذلك علم ان ما عليه اللون عين الضوء
فيها وعلم ان اللون فيها واحد والمختلف هو الضوء واستدل الامام على ان الضوء ليس شرطا لوجود اللون
بان حصول الجسم للضوء مشروط بوجود اللون فلو كان وجود اللون مشروطا بوجود الضوء لزم الدور
وهو ضعيف لانه ان اراد بالمشروط التوقف معناه وان اراد المعية والاعم فهو غير محال
على انه قد صرح بوجود الضوء دون اللون كما في البلور اذا وقع عليه ضوء وبها اي الضوء واللون
متغايران حسا اي المغايرة بينهما مستفاد من الحس وذلك لان الجسم الابيض او الاسود اذا
وقع عليه ضوء الشمس شهد الحس بوجود شيئين على سطحه احدهما يتبعه الحس والاخر كذلك
الاول وزعم بعض الناس ان الضوء ليس امرا موجودا زائدا على اللون بل هو عين ظهور اللون
ورفع المثال المذكور ليس على سطح الجسم الا لون بياض او سواد قد ظهر للحس وقالوا الظهور المطلق هو
الضوء والخفاء المطلق هو الظلمة والمتوسط بينهما هو الظل ويتفاوت مراتب الظل بحسب مراتب
القرب والبعد من الطرفين ... الحس ... ثم يتزايد بعده ما هو اكثر ظهورا
توهم ان هناك بريقا ولمعانا وليس الامر كذلك بل ليس هناك شيء زائد على اللون الذي ظهر
... واستدلوا عليه بان اللامع بالليل مثل اليراعة نرى ... الظلمة ولا نرى ضوءه في السراج
ثم السراج نرى ... ضوءا ... ولا نرى ضوءه في ضوء القمر نرى ... ولا نرى ضوءه
في ضوء الشمس وما هو الا ان الحس لا ... في الظلمة وكان اللامع بالليل ... الظهور
... وذلك الظهور ... على لونه ثم اذا ... السراج ... اللامع لم ...
... الضعيف ... وكذا الكلام في السراج والقمر ... اضواء هذه الكواكب ...
عند الحس ... الاخفاء ... فلا يكون الضوء ... زائدة على اللون وظهوره
قال الامام لا يبعد ان يكون ما ذكروه ... اختلاف احوال الادراكات فكما ...
وذلك ... ان الضوء كيفية وجودية ... لان البياض والسواد ... في الضوء ...
... الاختلاف ... واعترض عليه ...
عند الحس ... واما البلور ... اذا كان في الظلمة ... عليه ضوء
يرى ضوءه وليس لها ... فلا يكون الضوء ظهور اللون ... والضعيف المتباينة
نوعا اي كل من الضوء واللون قابل للشدة والضعف والقابل للشدة والضعف يكون ... شديد
... والمراد من قوله المتباينة ... نوعا ويكون ... الكلام
... والضعيف فيكون من كل منها الاشد والاضعف المتباينان نوعا ...
على ان الاشد ... للاضعف بان السواد ... بخلاف الضعيف ...
... يكون الاختلاف بينهما ... او بالعوارض والثاني ... والا لم يكن التفاوت
في السواد ... او خارج عنه لكنا نعلم قطعا ان التفاوت في السواد ... الاول فيكون
الاشد نوعا مخالفا للاضعف واعترض عليه بان السواد ... خارجة عن ماهيته ...
من ان القول بالتشكيك ... عوارض ... من الافراد واستدلوا عليه بوجهين الاول ان
... ان ... الماهية ... جميع ... بينهما ...
لا ... الماهية ... بها ... ان الماهية
... فلا يكون الماهية ... اقدم واولى

اذا اشتد ... بعض ... بالوجود ... فان ... الماهية ...
بالوجود ... بالوجود فلا يكون الماهية ... على ... بالتشكيك ... القول
بالتشكيك من العوارض واعترض عليه بان هذا الدليل ... الا افراد ... لان جميع ... مساوية في
... ولا ... تصور ... ولا ... في ... ولا ... فلا يكون الا
افراد ... الاشد ... اولى او اشد فان ... هذه الاحوال
كانها بالتشكيك في الامر الخارجي كان المبحث ... الجواب ... هو الجواب ... ان الامر
الذي به ... التفاوت ... الاشد دون الاضعف ان لم يكن داخلا في الماهية لم ... التفاوت
... في الكل ... وان كان داخلا ... الاشد ... الاضعف ...
... الضوء لم يكن ... والا لم يكن ...
... في ... الماهية فان ... بهذا الدليل لزم ان لا يكون العارض ايضا مقولا بالتشكيك فقيل
... والضعف لان ... في مفهوم العارض ... الضعيف ...
داخل فلا تفاوت لان ما هو مفهوم العارض ... على السواد ... الخصوصيات ... في ... دون
... ان كانت ... في مفهوم ... لم يكن ... من ... وان كان مفهوم ... فيهما
على السواد ... داخل في ماهية ... الاشد وان لم يكن داخلا في ماهية العارض ...
ماهية الموصوف الاضعف ولا يلزم من عدم دخوله في مفهوم العارض ... في جميع ...
ان ... على الدليل المذكور على امتناع تفاوت ... وذلك ... التفاوت في العارض
... خارج عنه داخل في ماهية ... الماهية ... خارج ... داخل في ...
... الافراد ... يكون ... ماهية الافراد ... ويكون الخصوصية ... اعتبار ...
... على ... الماهية ... ان ... في ... اذا كان ... عن ...
كانت الماهية ... على السواد ... ادا لم يكن ... الماهية واذا ... عليه يكون
واطلاق ماهية الموصوف ... الخصوصيات ... من عوارضه كان التفاوت ... واما ...
يكون من جنس العارض ... فان الخصوصية التي في نور الشمس و بياض الثلج ... النار ...
الا ... نور ... بياض ... والتفاوت ... الماهية ... والحاصل ان عدم دخول ...
الذي به التفاوت في النوع المشكك الذي فيه التفاوت ان كان مانعا من التفاوت لزم عدم تفاوت شيء
من ... سواء كان ... او ... وان لم يكن ... تم الدليل على
امتناع تفاوت الماهية ... بها ... نفي المشكك مطلقا ... الدليل المذكور
... المشكك والتفاوت في الماهية ... عدم ... الامتناع ... تفاوت
الخط الاطول والاقصر تفاوت في الماهية الخطية واما في الاطول اكمل ... الاقصر ... لان ...
التي في الاطول من جنس الخط وان لم يكن ... ماهيته وان ... ما ... ذلك القدر
الخارج عن النوع المشكك ... ماهية الاشد ... ما ... لم يكن ... من السواد
مع ان الدليل المذكور ... الماهية ... يكون ... خارجا ... اطلاق
ماهية ... السواد الذي ... في ... الشدة والضعف ... على
... فيكون كل منها ... الاخر ... الاخر ... بان يكون كل منها ...
حوادث الماهية ولو كان الثاني اي الضوء حسا قد حصل ضد المحسوس وزعم بعض الحكماء ان الضوء

اجسام صغار يتصل بعضها بالمضي ويتصل بالمستضيء فيكون متحركاً وكل متحرك بالذات فهو جسم اما الكبرى فظاهرة واما الصغرى فلان الشعاع الواصل من الشمس يتحرك بحركة الحائل واما الصغرى فلان الضوء ينحدر من الشمس الى الارض وينتقل من الكواكب المضيء في الانتقال من مكان الى آخر كما نشاهد في السراج المنقول من موضع الى موضع وينعكس مما يلقى الجسم ويحل ذلك بحركة المجاوز الى كل ذلك حدوث الضوء في المقابل للمضيء ويسار الجسم الكثيف للمضيء مع حدوث الضوء والحركة وهم وسبب التوهم اما في الاول فهو ان حدوث الضوء في الجسم القابل لما كان بسبب مقابلة الجسم الكثيف الى المضيء لا اقدر من العالي الى السافل وما حصل من انه لو كان منحدرا لرأيناه في وسط المسافة فهو مدفوع بان حركة الضوء من السرعة بحيث لا يتصور فيها ذلك واما في الثاني فهو ان حدوث الجسم القابل لما كان ما يقابله وضعه من المضيء ومحاذاته اياه بحيث اذا زال تلك المحاذاة الى قابل آخر زال الضوء من الاول وحدث في ذلك الآخر ظن انه متحرك بالحركة ويتصل من الجسم الاول الى الجسم الآخر واما في الثالث فهو ان الضوء لما كان يحدث في مقابلة المستضيء بالعرض كما يحدث في مقابلة المضيء بالذات وكان المستضيء شرطا في حدوث الضوء فيما يقابله ظن انه انعكاس وحركة للضوء من المستضيء الى ما يقابله والسطوح الصقيلة بالحركة ويتصل بانتقال صاحبه مع انه ليس بجسم انما قال اجابوا بانه لا حركة له بل يزول عن موضع ويحدث في موضع آخر على حسب تجدد المحاذاة كان ذلك جوابا لما يدل على بطلان هذا الرأي وجهان الاول انه لو كان جسما والاجسام المحسوسة بالبصر لكان ساترا لما وراءه وكان الاكثر ضوءا اشد ساترا والمحسوس اشد لكان حال الضوء ضد ذلك فان المرئي كلما كان اكثر استضاءة كان اشد انكشافا عند البصر والى هذا الوجه اشار بقوله فحصل ضد المحسوس فان الاستتار ضد الانكشاف واعترض عليه بان الحائل بين الرائي والمرئي انما يستر المرئي اذا كان كثيفا لعدم نفوذ شعاع البصر فيه اما اذا كان مشفا فلا فان ضوء البلور والزجاج يزيده ما خلفهما ظهورا وانكشافا ولذلك تستعين به الطاعنون في السن على رؤية الخطوط الدقيقة واجيب عنه بانه لو كان جسما لكثرته يوجب سده الاحساس لما خلفه لان الحس يشتغل به فكلما كثر كان الاشتغال به اكثر فيتعلق الاحساس بما وراءه ولا نرى ان تلك الصغيرة اذا علقت جدا او حيث لا تحس بها او ان الاشياء المتفرقة بها انما هي للعيون الضعيفة لاجتماع الروح الباصرة على وجه موصود دون القوية بل هي حجاب لها عن رؤية ما وراءها الثاني انه لو كان جسما لكان اسبع حركة الى جهات مختلفة ضرورة انها تقف ما فيه والاول لا الطبع والحركة بالطبع انما تكون الى العلو او السفل وما نرى من ان الشمس اذا طلعت من الافق استنار وجه الارض في اللحظة وحركة الضوء من السماء الرابعة الى وجه الارض مما لا يعقل وايضا ان الضوء اذا وقع في الثقب من الكوة ثم سدت بالسد فجاءة تعتم الثقب مظلما ولا شك انه لا يخرج من الثقب والا لما حصل السد ولا وجد له او نفوذ السد وهو غير ممكن لان المروض ان لا منفذ فيه ثم ما سدت ناه ولا العدم لان الجسم والاثر ان يكون جملة الجسم من حين معدته لا فيها فالمعدوم ثم عرض كون الانسان ان الضوء ليس بجسم بل هو عرض قائم بالمحل متعد لمحل مثله في الجسم القابل لمحله وهو اي الضوء قسمان ذاتي وهو القائم بالمضيء لذاته كالشمس ويسمى ضياء وقد يطلق اسم الضوء عليه ويخص وهو القائم بالمضيء بالغير كالقمر ويسمى نورا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور والعرض قسمان ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء جرم القمر وضوء وجه الارض المقابل للشمس وضوء ثان وهو الحاصل من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه الارض حالة الاسفار وعقيب الغروب والضوء الثاني ان كان حاصلا من مقابلة الهواء المضيء يسمى ظلا والظلمة عدم ملكة فانها عدم الضوء عما من شأنه ان يكون مضيئا لا انها كيفية وجودية على ما زعمه البعض والا لكان مانعا

بين ان الضوء الذي حصل بسبب مقابلة المضيء انما كون
بلا واسطة بين المستضيء والمضيء بالذات الاول
فالثاني مثل الذي حصل بسبب مقابلة الهواء المستضيء بسبب
مقابلته للمضيء مثلا كداخل البيت مثلا فانه يستضيء
بسبب مقابلته للهواء المستضيء بالشمس

للمجالس

مجالس به الغار من ابصار من هو في هواء مضيء خارج الغار لكان مانعا له من ابصار من هو في الغار وذلك باطل بعدم العروض الحائل المانع من الابصار من ان يكون محيطا بالرائي والمرئي او متوسطا بينهما وربما يمنع وذلك بانه ليس بمانع بل احاطة الضوء بالمرئي شرط للرؤية وهو منتف في الغار او حال المانع عن الرؤية هو الظلمة المحيطة بالمرئي لا الظلمة المحيطة بالرائي ولا الظلمة مطلقا وليس وذلك بانه بعد ما قال ان شرط الرؤية هو الضوء المحيط بالمرئي لا الضوء المحيط بالرائي ولا الضوء مطلقا ويلزم لا مرئي الحائل من ان يكون محيطا بالرائي او بالمرئي ساترا مانعا او كان واسطة بين المانع عن الابصار لا يمكن ان يكون ما عاشر طه وحده سد بانا اذا قدرنا خلو الجسم عن النور من غير انقباض حصل في الدم يمكن حالة الابصار الظلماني يحيلها انما محسوس في الهواء ونشاهد محسوس الا ترى انا اذا اغمضنا العين كان حالنا كما اذا فتحناها في الظلمة الشديدة ولا شك انا لا نرى في حال التغميض شيئا فحينئذ فلنا في هذه الحالة ان لا نرى شيئا فحصل المرئي كسوء كالسواد ويكون الحال في الظلمة انا لا نحس بشيء الى ان يكون بنا وجوده يحوله نحو ظل الظلمات والنهر فان المحسوس لا يكون الا موجودا او ما بالعدم فان الجاعل كالمعمول الوجود ومحل العدم الخاص كالعمى الخاص واما المثال للمعمولة هو العدم العرض

ومنها المسموعات وهي الاصوات الحاصلة من التموج المعلول للقرع والقلع بشرط المقاومة للقرع المحسوسة بالاصوات وهو كيفية تحدث بسبب التموج المعلول للقرع الذي هو امساس عنيف والقلع الذي هو تفريق عنيف بشرط مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع كما في قرع الماء وقلع الكرباس فلا قرع للقطن لعدم المقاومة والمراد بالتموج حالة شبيهة بتموج الماء الحادث بصدم بعد صدم مع سكون بعد سكون فاما حصل التموج بسائر ما للصوت لا من حصل حصل واذا سكن فاما الصوت شكرا انا سمعنا التموج الهواء الحاصل من طنين والآلات الصاعدة وسطح ما تطاعة وكذا الحال في طنين الطست فانه اذا سكن انقطع لانقطاع تموج الهواء قال الامام الدور ان لا يفيد الا الظن والمسألة مما يطلب فيها اليقين ان الدوران ههنا ليس بتام اذ لا وجود فلانه قد يوجد تموج الهواء بالبرد ولا صوت هناك واما عدما فلان ما ذكره ان ادراك عدم الصوت في الطنين بعد انقطاع التموج لا يحسها فلا يفيد ظنا ايضا واجيب بان استواء الحركة مع الحدس القوي من الاذكياء الثاقبة تعد الجزم بكون الصوت معلولا لتموج الهواء على وجه مخصوص وكذا الحال في كثير من المسائل العلمية ثم يمكن ان يجاب بالحدس الصائب الجازم بحمله على الغرض كونها معلومة بحسا واما كان القرع والقلع سببين للتموج اذ بهما ينفلت الهواء من المسافة التي سلكها الجسم القارع والمقلوع الى الجنبتين وينقاد لذلك الهواء المنقلب ما قاومه من الهواء مع ما يكال التموج المذكور وهكذا بتصادم الاهوية وتموج كل ان حين بل هواء لا استعداد لتموج مسطح كهاك الصوت ولا يتعدى اليه كالموج في وسط الماء فيحصل واما لم يحصل الصوت ابدا حتى يكون التموج والوصول الى السامعة سببا للاحساس به لا لوجوده في نفسه بانه لا يعقل ان القرع ونصول والقلع لا وصول ومنها آتيان فلا يكون سببا للصوت لانه زمانية وذلك بان التموج ان كان آنيا فقد حصل سببا للصوت الزماني وان كان زمانيا فقد حصلوا حصلا فالقرع والقلع لا بد الآنيين سببا فحصل الآني سببا للزماني لازم على كل تقدير ولا محذور فيه اذا لم يكن السبب علة تامة او جزءا اخيرا منها اذ اللازم حينئذ ان يكون الزماني موجودا في الآن في الخارج متعلق بقوله الحاصل على الحمل المسموع الاصوات الحاصلة في الخارج الصماخ من ان الصوت يحدث في الهواء الخارج عن الصماخ ايضا لا انه انما يحصل في الهواء الداخل في الصماخ فقط على ما توهم بعضهم من ان التموج الحادث من القرع او القلع اذا وصل الهواء الى الصماخ حدث في هذا الهواء بسبب تموجه الصوت والا وجد في الهواء المتموج الخارج عن الصماخ والدليل على ذلك انه لو لم يوجد الا في الصماخ لما ادرك

لما

عند سماعه فتشهد بذلك من القرب والبعد لان السعد [illegible] لا وصول له من مكان وجهة خارج الصماخ واللازم

باطل لا انا اذا سمعنا الصوت نعرف انه وصل الينا من جهة اليمين او اليسار من مكان قريب

او بعيد لا يقال يجوز ان يكون ادراك الجهة لاجل ان الهواء المتموج يجيء منها وتميز القرب والبعد

لاجل ان اثر القارع القريب اقوى من البعيد وان لم يكن الصوت موجودا في الجهة والمسافة لانا نقول

لو صح الاول لما ادركت الجهة التي على خلاف الاذن السامعة وليس كذلك لان السامع قد يسد اذنه

اليمنى فيسمع الصوت من يمينه باذنه اليسرى وتعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان الهواء المتموج لا يصل

الى اليسرى الا بعد الانعطاف عن اليمين ولو صح الثاني لزم ان يشتبه القوي والضعيف بالقرب والبعد فلم يميز

بين البعيد القوي والقريب الضعيف وظن في الصوت بين الحس وبين في القرب والبعد

المختلفين في القوة والضعف انهما مختلفان في القرب والبعد وليس كذلك فان قيل ما ذكرتم يدل

على ان سماع الصوت لا يتوقف على وصول حامله الى الصماخ لان التمييز بين الجهات والقرب والبعد من

الاصوات انما يمكن لو ادركت الاصوات في اماكنها البعيدة مكان البعيد والقريب مكان القريب لكن وصول

الهواء المتكيف بالصوت الى السامعة شرط للاحساس به ومتقضي ما صحح السمع قلنا قال صاحب المواقف

انا قد علمنا ان سماع الصوت انما يحصل او لا يسمع الهواء المتموج المتجوف الصماخ ولذلك يحصل من الابعد

بزمان اطول لكن يجوز ادراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة والقرب

والبعد بل ذلك انما يحصل بتتبع الاثر الوارد من حيث وروده وبتتبع ما بقي منه في الهواء الذي هو في المسافة

التي منها ورد قال فالحاصل انا عند عقلنا نرد علينا هواء قارع فندرك الصوت الذي في صماخ

وبعد الفقد لا يتبعه ادراك الجهة ثم انا نتجوزه كك نتتبع تاملنا فيتأدى او راكنا من الذي وصل الينا الى المحل

حامله من جهة ومبدا وروده فان كان بقي منه شيء موجود ادركنا الى حيث سطع وبقي وقع فندرك

الوارد ومورده وما بقي منه موجودا وجهة ورود ومورده وما بقي من بقية امواجه وضعفها وان

لم يبق في رحاب المسافة اثر تتبعنا الى المبدا لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقي ولذلك لا نزن بين

البعد الواصل الينا من اعالي الجو وبين دوي الرعد الواصل الينا وبين صوت كالاين يظن

لا نراهما وبعد احدهما منا ذراع وبعد الاخر ذراعان فانا اذا سمعنا كلاهما عرفنا تفاوت احدهما

وبعد الاخر وقال الامام هذا منتهى ما يقال في هذا المقام وقد بقي فيه بحث وهو انه هب ان السامع

يسمع من الذي وصل اليه الى محله فاصله ولكن مدرك السمع هو الصوت نفسه دون الجهة فانها

غير مدركة بالسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلا في تلك الجهة مدركا له

حتى ان يكون مدرك الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت

فقط وبهذا القدر المدرك بالسمع لا يختلف باختلاف الجهة فلا يكون موجبا لادراك الجهة اصلا وان

بان الصوت اذا ادرك في جهة علم انه في تلك الجهة وان لم تكن الجهة ولا كون الصوت حاصلا

فيها مما يدرك بالسمع كما نعلم بذوق الحلاوة او شم الرائحة من جسم انهما فيه وان لم تكن الجسم في الذوق

او المشموما وتستحيل بقاؤه اي بقاء الصوت لوجوب ادراك البقاء الصورية بعين ان الصوت

غير قار الاجزاء في الوجود لا يمكن بقاء الاول منه في زمان وجود الجزء الثاني منه بل توجد اجزاؤه

على سبيل التجدد والتقضي كالزمان والحركة وذلك لان الصوت لو كان موجودا قار الاجزاء لكان

حروف الكلمة التي يتكلم بها باقية حال التكلم بها موجودة معا ونحن اذا سمعنا كلمة سلام سمعناها اما دفعة او

على جميع الشأن المحكمة بالترتيب منها وهما محالان قطعا او على ترتيب معين وهو ترجيح بلا مرجح

واعترض عليه بان حروف حروف زيد مثلا ابتداء نهاية [illegible] بلا ترتيب بلا مرجح على ان الحروف

ليست اجزاء للصوت بل هي من عوارضه المقارنة اذ قد يوجد صوت ولا حروف هناك فلا يلزم من

بجاء الحروف عدم بقاء اجزاء الصوت وورود النقض بان حال تلك الاجزاء كحال الحروف بينهما في عدم

الاول فيها وما يشهد به من بقاء الصوت سماعا ان من كان وراء جدار فيسمع الصوت يصل الى صماخه الهواء

الحامل للصوت فيسمعه ثم يجاوزه الى من كان بعده فيسمع ذلك الصوت بعينه فدل ذلك على ان سمع

الصوت لا بعينه سمعه فان كل هواء من تلك الامواج يتولد عنه نوع اخر من صوت مثل الاول وقد يحصل

مثل الصدى وهو الصداء قالوا الهواء المتموج الحامل للصوت اذا صادم جسما املس كجبل او جدار صقيل فرجع

بعد الهواء المتموج الى خلف محفوظ الهيئة التموج الاول حدث من ذلك صوت هو الصدا

ولوحظ ان السعة مقره سمي باعتبار [illegible] قد يعرض للصوت كيفية بها يمتاز عن صوت اخر مماثل له في

الحدة والثقل يمتاز بها المسموع والحروف هي تلك الكيفية العارضة عند الشيء وذلك الصوت المعروض

عند بعض وقيل مجموع العارض والمعروض عند اخرين وعلى الملتين فجملتها او قبيلها انه يميز الحدة والثقل

اي الزير والبم احتراز عنهما فان كلا منهما يتميز به الصوت عن صوت اخر يمتاز به المسموع

لكن الصوتين يكونان مختلفين بالحدة والثقل صوتين ومع التميز المسموع ليس ان يكون به التميز ليسوا

بل ان يحصل به التميز في نفس المسموع فانه يختلف باختلافه ويتحد باتحاده كالحروف فلا تقابل الغنة

والبحوحة وصورها فانهما قد يختلف مع اتحاد المسموع وبالعكس الا ان في الشرح من الغنة والثقل

ومن الغنة والبحوحة حيث يفيد الاول لان يميز المسموع دون الاخر من نظر او تأمل اما مصوت او

صامت الحروف اما مصوت وهي التي تسمى حروف المد واللين وهي الالف والواو والياء اذا

كانت ساكنة متولدة من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها فان الضم مجانس للواو والفتح للالف

والكسر للياء واما صامتة وهي سوى الحروف المذكورة والصامتة قد تكون متحركة وقد تكون ساكنة فلا

المصوتة فانها لا تكون الا ساكنة مع كون حركة ما قبلها من جنسها كما عرفت فالالف لا تكون الا مصوتة

لامتناع كونه متحركا مع وجوب كون الحركة التي قبله فتحة واطلاق اسم الالف على الهمزة بالاشتراك

اللفظي واما الواو والياء فكل واحد منهما قد يكون مصوتا كما عرفت وقد يكون صامتا بان يكون متحركا

او ساكنا ليس حركة ما قبله من جنسه تماثل او تختلف بالذات او بالعرض يعني الحروف اما متماثلة لا اختلاف

بينها بالذات ولا بالعوارض المسماة بالحركة والسكون كالبائين الساكنين او المتحركين بنوع واحد من الحركة

او متخالفة اما بالذات والحقيقة كالباء والميم فانهما مختلفان مطلقا سواء كانتا ساكنين او متحركين

او ساكنين مختلفين او مختلفين او بالعرض كالبائين اذا كان احدهما ساكنا والاخر متحركا او كان

احدهما متحركا بحركة والاخر بحركة غيرها فانهما متفقان في الحقيقة ومختلفان بحسب العارض ومنتظم

منها الكلام باقسامه فان الحروف اذا تألفت تأليفا مخصوصا سمي المؤلف كلاما وهو جملة

وموضوع هو الموضوع مفرد ومؤلف تام خبر وانشاء او غير تام تقييدي وغيره وتحقيق اقسام الكلام

مؤلف من هذه الحروف ولا نعقل كلاما غيره قالت الاشاعرة الكلام لفظي وهو المؤلف من

هذه الحروف ونفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي كما قال الشاعر

إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا

والكلام النفسي مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات المشهورة والمعتزلة ينفون ذلك ووافقهم المحقق وقالوا اذا صدر من المتكلم خبر

فهناك ثلاثة اشياء احدها العبارة الصادرة عنه والثاني علمه بثبوت النسبة او انتفائها من طرفي

الخبر والثالث ثبوت تلك النسبة او انتفاؤها في الواقع والاخيران ليسا كلاما حقيقيا اتفاقا

بمعنى الاول واذا صدر عنه امر او نهي فهناك شيئان احدهما لفظ صادر عنه والثاني ارادة

او كراهة قائمة بنفسه متعلقة بالمأمور به او بالمنهي عنه وليست الارادة والكراهة ايضا كلاما حقيقيا

اتفاقا بمعنى اللفظ وقس على ذلك سائر اقسام الكلام والحاصل ان مدلول الكلام اللفظي

اشد مانع ان يكون ان لما اوى ملاحوم لكون الكيفية الحادة في غاية البعد عن الملاءمة ويفعل الحرارة في القابل اللطيف كيفية غير ملائمة ايضا الا انها تكون في عدم الملاءمة دون ما ذكر او لا وهي الحرافة اودون مرها صعوبة لكنها تكون غايصة فان القابل اذا كان لطيفا لم تقاوم الحرارة ولم تمنعها من النفوذ فيه فيتفرق ويتشوش من اجزائه فيضعف الباصرة لعدم احتياج اجزاء الحرارة ويكون النفوذ صعوا ملاءمة ان يكون الكيفية الحادثة فيه غير ملائمة وان يكون دون المرارة في عدم الملاءمة ويفعل الحارة في القابل المعتدل الملوحة وهي من المرارة والحرافة في عدم الملاءمة لان مقاومته للحرارة اقل من مقاومة الكثيف واكثر من مقاومة اللطيف فيكون النفوذ فيه متوسطا بين المعظم والصغير فلا محالة يكون الكيفية الحادثة في المعتدل اضعف من المرارة في عدم الملاءمة واقوى فيه من الحرافة ولان الملوحة كيفية متوسطة بين كيفية المرارة والحرافة يحمل الملوحة على المرارة مرة وعلى الحرافة لغوي اي يكون طعم المالح بارع فرسا من المرارة بحيث يتوهم انه خروبا وفرسا من الحرافة بحيث يحمل انه حريف وتحقيقه انه اذا اخذ لطيف الرماد المحرق وخلط بالماء وطبخ حصل الملوحة وبهذا ما حصل من ان سبب حدوث الملوحة مخالطة رطوبة مائية قليلة الطعم او عديمة لاجزاء ارضية محترقة يابسة المزاج مرة الطعم مخالطة باعتدال فان الاجزاء الارضية اذا كثرت باعت وبادت ومن هذا السبب يتولد الاملاح وتصير المياه ملحا وقد يصنع الملح من الرماد والقلي والنورة وغيرها وذلك بان يطبخ في الماء ويصفى ويغلى ذلك الماء حتى ينعقد ملحا والبرودة يفعل في الكثيف كيفية غير ملائمة اذ من شأنها الكثيف الذي لا يلائم الاجسام ايضا لكن عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة العفوصة ولذلك كانت الكيفية الحادثة بواسطة العفوصة اشد في التفرج من الكيفية الحادثة في الكثيف ثم ان هذه الكيفية المسماة عدم الملاءمة على حسب مراتب الكثيف في القوة والضعف ويفعل البرودة في القابل الكثيف عفوصة لانه يتضاعف فيه الكثيف اي ان الكثيف بمنع البرودة عن النفوذ ويقاومها فيصح في اجزاء البرودة وتوثر فيه تاثيرا عظيما وتكثفه تكثيفا بليغا منقبضا في حدوث العفوصة التي تقرب من المرارة في التفرج ويفعل البارد في القابل اللطيف حموضة لان اللطيف لا يقاوم البرودة فتنفذ في اعماقه وتكثفه تكثيفا اقل بكثير مما في القابل الكثيف فيحدث فيه كيفية يكون عدم ملاءمته اقل من عدم ملاءمة العفوصة بكثير وهي الحموضة ولان الحموضة تحدث من فعل البارد في اللطيف فان الثمر العفص لشدة برده وكثافته كلما ازداد مائيته ولطافة واعتدل قليلا باسخان الشمس المنضج ازداد حموضة ويفعل البرودة في القابل المعتدل قبضا وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة لان تكثيف البرودة في المعتدل اقل من تكثيفها في الكثيف واكثر من تكثيفها في اللطيف على ما مر فيحدث فيه كيفية عدم ملاءمتها بين بين وهو القبض ويكون في عدم الملاءمة فوق الحموضة وادون منه دون العفوصة فلان العفص يقبض باطن اللسان وظاهره معا بتنفر الطباع عنه نفرة شديدة والقابض يقبض ظاهره فقط فلا يكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل الذي هو بين الحرارة والبرودة يفعل فعلا ملائما وذلك لانه لا يفرق تفريقا شديدا ولا يكثف ايضا تكثيفا قويا بل يفعل فعلا بين بين فيحدث طعم ملائم وهو في القابل الكثيف الحلاوة وذلك لشدة التقاومة بين القابل الكثيف والفاعل المعتدل فيجمع اجزاء الفاعل ويؤثر تأثيرا تاما ملائما فيجد الحس الذوق والكثيف البليغ منه يحدث بها كيفية هي غاية الملاءمة اعني الحلاوة التي هي اشد الطعوم ملاءمة للامزجة

…الكلام الذي يدعون انه… اما الدلالة على المعاني… الكلام هو الدال على المعاني القائمة بالنفس

فاما الاعتقاد فيوجب كلام حسي مستندا واما لان المقصود الاصلي من الكلام هو الدلالة على ما في الضمائر وسد الاعتبار في كلاما فاطلق اسم الدال على المدلول وحصروه فيها على ان الاسم هو… ومكانه هو المسمى بالاسم بتلك الالات والاسامي مدعون ان فيه احد طرق الخبر على الامر فانه يتصور الخبر والامر للعلم لان المتكلم يدرك عما لا يعلمه بل يعلم خلافه او يشك فيه وان المعنى النفسي الذي هو الامر غير الارادة لانه قد يأمر الرجل بما لا يريده كالمختبر لعبده هل يطيعه ام لا وكالمعتذر من ضرب عبده بعصيانه فانه قد يأمره وهو يريد ان لا يفعل المأمور به ليظهر عذره عند من يلومه واعترض عليه بان الموجود في هاتين الصورتين صيغة الامر لا حقيقته اذ لا طلب فيهما اصلا كما لا ارادة قطعا وصل وكذا الكلام ان كان في النهي انه لا اعتراضا يعود على المعنى النفسي الذي هو النهي هو عدم الكراهة لانه قد ينهى الرجل عما لا يكرهه بل يريده في صورة الاختبار والاعتذار ويعترض بانه ليس هناك حقيقة النهي بل صيغة فقط ولعاقل ان يقول المعنى النفسي الذي يدعون انه قائم بنفس المتكلم ومغاير للعلم في صورة الاخبار عما لا يعلمه هو ادراك مدلول الخبر اعني حصوله في الذهن مطلقا ومنها المطعومات التسعة الحاصلة من فاعل الطعوم سببها تسع من الكيفيات المحسوسة طعوم المطعومات واصولها اعني الطعوم البسيطة تسعة لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة او البرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قابل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما واذا ضرب اقسام الفاعل في اقسام القابل حصل اقسام تسعة هي الطعوم فقد تقدم ان الحرارة ان فعلت في اللطيف حدثت الحرافة وفي الكثيف حدثت المرارة وفي المعتدل حدثت الملوحة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الحموضة وفي الكثيف حدثت العفوصة وفي المعتدل حدث القبض والكيفية المتوسطة بين الحرارة والبرودة ان فعلت في اللطيف حدثت الدسومة وفي الكثيف حدثت الحلاوة وفي المعتدل حدثت التفاهة وهي على نوعين احدهما ان لا يكون له طعم حسا واللطيف بهذا المعنى يسمى مسيخا والثاني ان لا يكون له طعم يحس ويكون له طعم في الحقيقة لكن لشدة الالتحام بين اجزائه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فلا يحس بالطعم ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم كالنحاس والحديد وهذه هي المعدودة في الطعوم دون الاولى واعترض عليه بان انحصار الفاعل في الحرارة والبرودة والكيفية المتوسطة بينهما ممنوع واما المراتب المتوسطة من قابلي الحرارة والبرودة وكذا بين قابلي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز ان يكون لكل واحد من تلك المراتب قابلية او فاعلية لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة في هذه المحصورة فضلا عن التسعة والعشرة واما اعتبار التنوع والحصر حسن من كل منها بطعم ولا تركب منه وليس من التسعة المذكورة واما الاحتلاف بالشدة والضعف ان اريد الاحتلاف النوعي ما انواع الطعوم غير محصورة وان لم تنقبض كان العفص والعفوصة نوعا واحدا او الاختلاف فيهما الا بالشدة والضعف فان القابض كانت تنقبض ظاهر اللسان والعفص يقبض ظاهره وباطنه معا وايضا الاثير والحار والعسل حلو حار والزيت دسم حار وايضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان بل امارة تفيد غلبة الظن وكيف لا ومباحث الطعوم دعاوى خالية عن الدلائل الالية بعض المحققين ذكروا كيفية الحدوث مناسبة تاما او قعت لبعض النفوس ظنا بتلك الوجوه فقال حرارة تفعل كيفية غير ملائمة في الاجسام التي يدركها الحس ومنها العفوصة عارضة من ان الحرارة تحدث نوعا ولا شك ان النوع حالة غير ملائمة للاجسام فلذلك كانت الكيفية الحادثة من تأثير الحرارة في ا غير ملائمة فيفعل في القابل الكثيف كيفية غير ملائمة في الغاية وهي المرارة فانها ابعد الطعوم عن الملاءمة لشدة المقاومة وكون النفوذ عظيما فان القابل اذا كان كثيفا قاوم الحرارة مقاومة شديدة ومنعها عن النفوذ فيجتمع في اجزاء الحرارة ويؤثر فيها تأثيرا عظيما لان الحرارة المجتمعة

السعادة والذكاء وانسا ما عند القوى الذائقة ومن اللطيف الدسومة لتلك المقاومة بين الفاعل اللطيف
وبين الفاعل المعتدل فصار [illegible] وسهل فعلا ضعيفا فلا بالمحسن منه بكيفية ضعيفة
ملائمة وهي الدسومة وفي الفاعل المعتدل التفاهة وذلك لان الطعم المعتدل يجب ان يكون تاثيرها
في القابل المعتدل اقل من تاثيرها في الكثيف واكثر من تاثيرها في اللطيف فيجب ان يحصل هناك كيفية ملائمة
هي اضعف من الحلاوة واقوى من الدسومة الا ان هذه الكيفية لا تؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل
لا يتعدى لتوسطه بين اللطافة والكثافة فلا تحس بهذه الكيفية لعدم تاثير القابل في العضو الذائقة الا بحلاوته
ولا بكيفية فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كان سبب ضعفه الا ان حاملها لطيف
ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر بكيفيته فيحس بالدسومة دون التفاهة وقد ذكروا ان
اسخن الطعوم الحرافة ثم المرارة ثم الملوحة لان الحريف اقوى على التحليل ثم المر ثم المالح كانه مر مكسور برطوبة
[illegible] عذوبة الملوحة ويدل انها على تاخر الملوحة عن المرارة في السخونة ان
البورق والملح المر اسخن من الملح المأكول وابرد الطعوم العفوصة ثم العفص ثم الحموضة فان الفواكه التي تكون
اولا عفصة شديدة البرودة فاذا اعتدلت قليلا قليلا باسخان الشمس مالت الى العفص ثم الى الحموضة
ثم تميل الى الحلاوة والحامض وان كان اقل بردا من العفص لكنه قد يغلب الكثير تبريدا منه لشدة غوصه
بسبب لطافته ومن هذا يعلم ان كون الحريف اقوى على التحليل لا يدل على انه اسخن من المر لجواز ان يكون ذلك
بسبب شدة نفوذه لاجل لطافته وهذه الطعوم المذكورة هي الطعوم البسيطة ويتركب منها طعوم لا نهاية لها
وذلك لانه اذا تركب من اجسام ذوات طعوم بسيطة مختلفة للتراكيب التي لا تنحصر عددا فانها اذا تركب
اخص من المجموع بطعم واحد يركب من تلك البسائط [illegible] مناسب تركيب الاسباب المقتضية للطعوم المعدودة
فانه اذا اجتمع اسباب كثيرة في جسم واحد [illegible] طعما من تلك البسائط حصل فيه طعم مركب
منها ولا شك ان في كل واحد من المركبات [illegible] كثرة غير محصورة فتعدد الطعوم المركبة بحسب
تلك الكثرة ومن الطعوم المركبة ما له اسم على حدة كالبشاعة المركبة من مرارة وقبض كما في الحضض وكالزعوقة
المركبة من [illegible] كما في السبخة والشيح ومن الطعوم المركبة ما ليس له اسم مخصوص به كالطعم المركب من الحلاوة
والحرافة في العسل المطبوخ وكالمركب من المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان وفيها المشمومات ولا اسماء
لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة فان يقال رائحة طيبة ورائحة منتنة والمختلف لكن بحسب الاختلاف
فان الملائم لشخص قد يكون غير ملائم لغيره وقد يطلق عليه اسم ما يقارنها من طعم كما يقال رائحة حلوة
او رائحة حامضة وقد يطلق عليه اسم ما يجاورها بالاضافة الى محله كما يقال رائحة الورد والتفاح والاستعدادات
المتوسطة من طرفي النقيض النوع الثالث من الكيفيات [illegible] الكيفيات الاستعدادية اي التي هي جنس الاستعداد لانها
[illegible] الاستعداد شديد نحو الانفعال اي تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او بسرعة [illegible]
واللين وسمى اللاقوة او استعداد شديد نحو اللاانفعال اي تهيؤ للمقاومة وبطء الانفعال كالمصحاحية والصلابة
والمشهور انها نوعان [illegible] هو الاستعداد الشديد نحو الفعل كالمصارعة وليس بشيء لان المصارعة تتعلق
بامور ثلاثة العلم بتلك الصناعة والقوة القوية على تلك الافعال وحاصل الكيفيات النفسانية والثالث
كون الاعضاء الصلبة بحيث يعسر عطفها ونقلها وهو من الكيفية من باب الاستعداد نحو اللاانفعال فلم يثبت
قسم ثالث فان قيل لما عرف كل واحد من استعدادي القابل للانفعال واللاانفعال الشديد
[illegible] منها اصل القول الذي [illegible] على السواء فيكون [illegible] لكون الشيء قابلا للاثر انه
[illegible] يمكن ويصح ان يحل فيه ذلك الاثر [illegible]

[illegible] بها حال تلك العقول بالنسبة الى القابل قربا وبعدا وتلك الامور هي المسماة بالاستعدادات
فاصل العقول من باب الامكان الذاتي ومراتب [illegible] العقول وهي من باب الاستعداد
فيكون الشدة والضعف [illegible] معتبرة في الاستعداد [illegible] ان بعض الاستعدادات مرجحا للانفعال وبعضها
مرجحا للاانفعال [illegible] كانت الاستعدادات متوسطة بينهما [illegible]
[illegible] بعضها من احدهما وبعضها من الاخر فقط ما يوهم من ان المتوسط بينهما ليس شيء ولا مجاز
فيكون [illegible] من حيث اللغة والعرف [illegible] النوع الثالث من الكيفيات اي الكيفيات النفسانية
اي المختصة بذوات الانفس الحيوانية [illegible] انها تكون في نوع من الاجسام الحيوان دون النبات والجماد
[illegible] بعضها للنفس المجردة من الواجب [illegible] الكيفية النفسانية ان كانت راسخة
[illegible] وان كانت غير راسخة تسمى حالا [illegible] لا يكون الا بعارض بان يكون الصحة حالا
[illegible] من الانسان يكون [illegible] ملكة [illegible] العلم اي من الكيفيات النفسانية
العلم وهو اما التصور واما التصديق مطابق جازم ثابت العلم يطلق بازاء [illegible] الصورة الحاصلة
في الذهن وهي ان كان اذعانا للنسبة تسمى تصديقا والا تصورا والتصديق ان كان
مع تجويز النقيض سمي ظنا والا جزما واعتقادا او الجزم ان لم يكن مطابقا للواقع سمي جهلا مركبا وان
كان مطابقا فان كان ثابتا اي ممتنع الزوال بالتشكيك سمي يقينا والا تقليدا [illegible]
[illegible] اثبات [illegible] الزوال [illegible] ان لا يحصل العلم [illegible] التصور [illegible]
[illegible] مبادئها فتشكك فيها بالتشكيك بل قد يحكم فيها بالخلاف وان [illegible] الثبات [illegible]
[illegible] للمقلد مطلقا [illegible] يكون [illegible] الزوال [illegible] اذا حصلت مبادئها كانت
[illegible] التشكيك فيها وان غفل عن مبادئها التي [illegible]
[illegible] مبادئها التي [illegible] وان غفل عن [illegible]
تلك المبادئ ويطلق تارة ويراد به اليقين فقط ويطلق لغوي ويراد به ما يتناول اليقين والتقليد
مطلقا وهذا هو المراد ههنا وفسر العلم بهذا المعنى بانه صفة توجب لمحلها تمييزا لا يحتمل نقيض [illegible]
[illegible] العلم [illegible] توجب لمحلها [illegible]
لمحلها الذي هو النفس تمييزا [illegible] توجب لمحلها التمييز [illegible] وهي ما سوى الادراكات
فان [illegible] توجب [illegible] لا تمييز [illegible] بخلاف العلم [illegible]
[illegible] لا يحتمل متعلق التمييز [illegible] التي توجب لمحلها تمييزا
يحتمل متعلقه نقيضه كالظن [illegible] المركب والتقليد [illegible]
[illegible]
[illegible] صورة الظن [illegible] السلب [illegible] السلب بالجمال
[illegible] الحال [illegible] المركب والتقليد [illegible]
[illegible] التصديق [illegible] الجازم المطابق
الثابت [illegible] التصور [illegible]
[illegible]
[illegible] التصديق [illegible]
[illegible] الصواب ان يقال
[illegible] العلم لانه
[illegible] التصور والتحديد [illegible] اللفظ

والاشياء الذي تدل من حيث اللفظ كما اشير اليه في صدر الكتاب وقيل لا يمكن تحديد العلم لان
غير العلم لا يعلم الا بالعلم فلو علم العلم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما على معلومية الاخر
فاعترض عليه بان معلومية غير العلم انما يكون بحصول علم جزئي متعلق به وكذا العلم لا يعلم بنفسه
ولا يعلم بحقيقة العلم والموقوف على معلومية الغير حقيقة العلم لا حصول العلم الجزئي فلا دور
وينقسم الى الضرورة والاكتساب اي ينقسم كل من التصور والتصديق الى الضروري والكسبي
والمراد بالكسبي هو الذي يتوقف حصوله على نظر وكسب وبالضروري ما يقابله اي ما لا يتوقف
حصوله على النظر ولا بد فيه من الانطباع في المحل المجرد العاقل وحلول المثال حتى زاد بعض لا بد في العلم
من انطباع شبح ومثال من المعلوم في النفس فانا نحكم على المعدوم بل على الممتنع باحكام وجودية ثابتة
له في نفس الامر وكل ما يحكم عليه باحكام كذلك فله وجود لا محالة ان ثبوت الشيء لغيره فرع ثبوت المثبت له
وليس في الاعيان فهو في النفس وما في النفس اما نفس حقيقته او مثاله والاول باطل اذ لا يمكن
للمعدوم بل الممتنع حصول في العقل فتعين الثاني والمحققون القائلون بالوجود الذهني للاشياء
انفسها لا لاشباحها ان يجيبوا كذلك بان الموجود في النفس ماهية المعدوم لا حقيقته ولا مثاله
قيل هذا الدليل على تقدير صحته انما يدل على ان العلم بالمعدوم بالانطباع لا على ان
العلم مطلقا كذلك من الانطباع كما هو المدعى واجيب بان الوجدان يحكم بعدم الفرق بين علمنا
بموجود وعلمنا بمعدوم فاذا كان احدهما بالانطباع كان الاخر ايضا كذلك فان قيل علم الله
بالمعدومات والموجودات ليس بالانطباع مع جريان الدليل فيه قلنا العلم بالاشياء يكون على
وجهين احدهما حصولي وهو بحصول صور الاشياء في القوى المدركة والاخر يسمى حضوريا وهو
بحضور الاشياء بانفسها عند العالم كعلمنا بذواتنا والامور القائمة بها وليس فيه ارتسام وانطباع
بل هناك حضور المعلوم بنفسه لا بمثاله عند العالم وهو اقوى من العلم الحصولي ضرورة ان انكشاف
الشيء على غيره لاجل حضوره بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده وحصوله
لا بد في العلم من الانطباع معناه ان المعلوم اذا لم يكن بنفسه حاضرا عند العالم لا بد ان يكون مثاله
حاصلا عنده و[illegible] قائما بالنفس عن القول بحصول صور الاشياء في ذاته تعالى حكم بعضهم
بان علمه بالاشياء انما هو بحضورها انفسها عنده فيكون علمه بالمعدومات واحوالها حضوريا
القول بحضورها انفسها مشكل اذ لا حضور لها ثابتة في نفسها حضور ما وقال بعضهم علمه تعالى
بالاشياء انما هو بحصول صورها في عقل وحلول المثال مغاير اجواب [illegible]
ان يقال لو كان العلم بانطباع المعلوم وحلوله في النفس لزم ان يكون النفس
حارا باردا مستقيما معوجا الى غير ذلك من الصفات المتضادة المستلزمة لحصول النفس عند تعقلها
بها والثاني بطلقطا ونقول الجواب ان العلم بانطباع مثال من المعلوم وحلوله في النفس والمثال
مغاير لذي المثال مخالف له في كثير من الصفات واتصاف النفس بتلك الصفات انما كان يلزم
ان لو كان تلك الصفات بعينها حالة فيها الاشياء حاصلة في النفس وقد عرفت انها ليست كذلك
وقد ذهب طائفة الى ان العالم يتحد بالمعلوم عند العلم وطائفة الى ان
النفس انما تعقل اذا تعقلت شيئا اتحدت بالعقل الفعال فهو له ولا يمكن الاتحاد واشار الى بطلانه
بان الذهنين اي الذاتين بالتي هي عين كل منها ان الاثنين لا يتحدان
المعقول الاتفاق انهم يقولون بالعلم القديم على انه واحد يتعلق بمعلومات متعددة واختلفوا
في الحادث فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري وكثير من المعتزلة الى ان الواحد منه يمتنع ان يتعلق

بمعلومين على التفصيل لانه لو تعلق بمعلومين لجاز تعلقه بثالث ورابع الى ما لا نهاية له اذ ليس مرتبة من العدد
باولى من مرتبة اخرى فجاز ان يكون واحد منا يعلم بعلم واحد عالما بمعلومات لا متناهية وانه ممنوع وورد عليه بمنع
عدم الاولوية في نفس الامر وان كان عدم معلومية ان ما به الاولوية لا يستلزم ذلك في نفس الامر وان
لم يكن واضحا جاز ان يكون في نفس الامر ما يوجب الاختصاص فانه وجه مقيد مما ذكروا هو ان العلم صفة حقيقية فلا يتعلق بالعلوم في العالم
وصور الاشياء المتعلق بها متعددة وقال القاضي وامام الحرمين يمتنع ان كان المعلومان بحيث
يجوز انفكاك العلم باحدهما من العلم بالاخر ويجوز ان كان بحيث يمتنع فمن اجاز انفكاك العلم
بهما بين العلم بها كل والعلم بجواز انفكاكهما عنه اكتفى بجواز الانفكاك عن مطلقين في الجملة وهذا الاشتراط معلوم سهلا بعلم واحد لعدم الانفكاك [illegible]
لكن دام متصورا لا انفكاك والا فات شرط فلك عند تعلق العلم الواحد بهما بجواز الانفكاك بجاله
بان يتعلق بهما علمان وذهب ابو الحسين البصري الى ان العلم الواحد الضروري يجوز ان يتعلق
بمعلومات متعددة ولا مانع منها بخلاف العلم الواحد النظري لا يستلزم احتياج النظرين ضرورة ان
النظر المؤدي الى وجود الصانع غير النظر المؤدي الى وحدته واتفاق بالضرورة الوجدانية امتناع
اجتماع النظرين لمنع اللزوم لجواز ان يكون العلم بمعلوم واحد حاصلا بنظر واحد ولا امتناع في ان يحصل بنظر
واحد امور متعددة كالتعين المعارض وكون الحاصل عالما جهلا وجعل الامام الرازي الخلاف
مبنيا على الخلاف في تفسير العلم بانه اضافة فيكون التعلق بهذا عين التعلق بذاك او صفة ذات اضافة
فيجوز ان يكون الواحد متعلقا بامور متعددة كالعلم القديم ومحل الخلاف هو التعلق بالمتعدد على التفصيل
ومن حيث انه كثير فلا يكون التعلق بالمجموع المشتمل على الاجزاء من هذا القبيل فان ملاحظة الاجزاء
على التفصيل فاندفع ما ذكره الحق في نقد المحصل من انه اذا اختص العلم بالتعلق ان يكون تعدد المعلوم
يستلزم تعدد العلم كما اذا علم مجموع من حيث هو مجموع الا جزاء داخلة فيه فتفيد بانه ان اريد الجواز
العقلي اي تعدد الذهن فلا نزاع فيه وان اريد الجواز بحسب العادة وعليه هو المتنازع فيه فوقوع
ان ذكروا ان يستلزم تعلق الكمال والاستقبال اساس الى بطلان مذهب جماعة من المعتزلة حيث
قالوا ان العلم بالاستقبال علم بالحال عند حصول الاستقبال فان العلم بان الشيء سيوجد
علم بوجوده اذا وجد وكانهم ذهبوا الى ذلك نفيا لزوم التعدد علمه تعالى وجعلوا ان علمه
في الازل بوجود الاشياء فيما لا يزال علم بها حال وجودها واما اهل السنة فقد قالوا كان علمه
صفة واحدة تتعلق بمتعدد المعلومات وتعدد تعلقاتها لا يوجب تعددا في الصفة وهو بين لان المعلوم
فيها مختلف اذ المعلوم في الاول عدمه في الحال وفي الثاني وجوده في الحال والعلم المتعلق
الاضافة يعني لا يتحقق العلم الا ان يكون اضافة فتوهم بعضهم ان العلم نفس تلك الاضافة
فورد عليهم الاشكال في علم الشيء بنفسه اذ لا يتصور هناك اضافة وذهب اخرون الى انه امر
حقيقي يستلزم تلك الاضافة لكن ما ذكر هؤلاء انه صفة ذات اضافة يرد عليه ايضا ولذلك الاشكال
فقط ومن ذاك يهمهم انه صورة التي يرد عليهم الاشكال في علم النفس بنفسه لاحتياج صورتين متماثلتين
وما يؤيد بذلك الاشكال الوارد على الكل والى هذا المعنى اشار بقوله فيقوى الاشكال مع الاتحاد
العالم والمعلوم في علم الشيء بنفسه بحيث الكلام بالعلوم وتوجه الاشكال باحتياج صورتين متماثلتين
ذلك الاشكال باعتبار لزوم الاضافة او عدم الاتحاد لاستحقق الاضافة ولا يحقق العلم انتفاء
لازمه الذي هو الاضافة والجواب عن الاشكال الاول ان علم الشيء بنفسه علم حضوري

فلا امتناع وقد كان لنا ان احدى الصورتين موجودة بوجود اصيل والاخرى بوجود ظلي وبذلك
ينحل الاشكال [illegible] ان يكون عالما بالعارض وحيث يصح ان يكون معلوما وبهذا القدر كاف لتحقيق الصادق
المذكورة من الحس وبعد سواء جعلت نفس العلم فلا رد لذلك وهو عرض لوجود حده
اي العلم عرض لصدق تعريف العرض عليه لانه كما ستعرف انا اذا علمنا شيئا يحصل لنا من تلك
الحالة كيفية نفسانية هي العلم فذلك الكيف يصدق عليها حد العرض سواء كان المعلوم جوهرا
او عرضا وما قيل من ان الصورة المعقولة من الجوهر جوهر لا عرض لصدق حد الجوهر عليها
وهو انه اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والصورة المعقولة من الجوهر كذلك ان [illegible] مثلا
وان كانت في موضوع هو الذهن لكن ذلك انما هو بحسب الوجود الذهني لا الخارجي بل في
الخارج اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع والجوهرية والعرضية ليس الا باعتبار وجوده
الخارجي فذلك من باب اشتباه العلم بالمعلوم فان المعلوم كالجوهر مثلا حين كونه معلوما
موجود في الذهن واذا وجد في الخارج يكون موجودا لا في موضوع فيصدق عليه حد الجوهر ودليل
هذا العرض اما الصورة العقلية اعني العلم به فليست موجودة في الذهن بل في الخارج وفي وجودها
الخارجي موجودة في موضوع هو الذهن فلا يصدق حد الجوهر عليها بل انما تصدق عليها حد العرض
فمانحن فيه الباب انما قائمة بالذهن [illegible] الوجود في الذهن
والعام [illegible] وقد استوفينا الكلام فيه في مبحث الوجود الذهني فليرجع اليه وهو فعلي وانفعالي
وعلم العالم اما ان يكون سببا لوجود المعلوم في الخارج كما اذا تصورت شيئا فحصلته ويسمى
فعليا او يكون مستفادا من وجود المعلوم كما اذا شاهدت شيئا فتعقلته ويسمى انفعاليا او يكون
لا هذا ولا ذاك كما اذا تصورت الامور المستحيلة التي ليس فعلا لك ولا منفعلا [illegible]
[illegible] ان العلم ينقسم الى ما حصوله بفكر وهو المكتسب والى ما لا يحتاج في حصوله الى فكر وهو الضروري وانه
ستة [illegible] ومشاهدات ومجربات وحدسيات ومتواترات [illegible] ووجه الضبط ان القضايا اما ان يكون
تصور طرفيها مع النسبة كافيا في حكم العقل اولا فالاول البديهيات
والثاني اما ان يتوقف على واسطة غير الحس اولا فالثاني المشاهدات والاول ان كانت تلك الواسطة
[illegible] لا يغيب عن العقل عند تصور الطرفين فهي الفطريات وان كانت غير لازمة فاما
ان تستعمل فيها الحدس اولا فالاول الحدسيات والثاني ان كان الحكم فيها من شأنه ان يحصل بالاخبار
فهي المتواترات والا فهي المجربات اما البديهيات ويسمى اوليات ايضا فهي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها كالحكم بان الواحد نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن واحد في مكانين [illegible]
[illegible] تصور الطرفين [illegible] او لخفاء تصور الطرفين [illegible]
او لتدنس الفطرة باعتقادات فاسدة [illegible] لا يحكم على ما هو [illegible]
الانشاء وانا المشاهدات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظاهرة وتسمى حسيات
كالحكم بان الشمس نيرة وان النار حارة او الباطنة وتسمى وجدانيات [illegible]
البدنية كشعورنا بذواتنا واحوالها واما الفطريات فقضايا قياساتها معها كالحكم بان الاربعة زوج
لانقسامها بمتساويين واما المجربات فهي قضايا يحكم بها العقل بانضمام تكرار المشاهدة الشيء
والقياس الخفي المنتج للعلم [illegible] الوقوع المتكرر على نهج واحد لا بد له من سبب وان لم
[illegible]

بيته وكلا علم وجود السبب علم وجود المسبب قطعا وذلك كالحكم بان السقمونيا مسهل للصفراء
فان حصل هذا القياس ان حصل بالفكر كانت المجربات نظرية لا ضرورية وان حصل بالحدس
كانت حدسية وان حصل بمجرد تصور الطرفين من غير حدس ولا فكر كانت من جملة قضايا قياساتها
معها فلا حصل بوجه لو غير تلك الوجوه وهو انه لما كرر المشاهدة حصل هذا القياس
من غير نظر ولا حدس واقوى [illegible] واما الحدسيات فهي قضايا يحكم بها بحدس قوي من
النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس لما يرى من
اختلاف تشكلات النور بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس لما كان كذلك واما
المتواترات فهي قضايا يحكم بها العقل بواسطة كثرة شهادة المخبرين بامر محسوس مستند الى المشاهدة
كثرة يمتنع تواطؤهم على الكذب واعتبر في الاخبار المتواترة كون المخبر به محسوسا وقوعه
لان الحس لا يحصل اليقين به وان كثرت الاخبار عنه وقوعه ونفي [illegible]
لان المعقول لا يكفي فيها الاسناد فلا يعتد بتواتر الاخبار فيها [illegible]
مرة واحدة اذا انضاف اليه قرائن لعادت اليقين او تام ولا يدل على صدق قائله
داخل في المتواترة على ما ذكر من وجه الحصر وليس متواترا فلا اسناد [illegible] خبر الصادق علم
[illegible] بالنظر فهو خارج عن المقسم وان علم بالحدس فهو من قبيل الحدسيات وكذا الخبر المحفوف
بالقرائن فان اعانه انتفاد اليقين اما بالاستدلال او الحدس من القرائن وعلى الاول يخرج من المقسم
وعلى الثاني يدخل في الحدسيات واعلم ان الحدس قد يحصل بتكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفي كما هو
في المجربات والفارق على ما ذكرنا هو استعمال الحدس وعدمه ومنهم من فرق بان السبب في المجربات معلوم
السببية [illegible] على ذلك كان القياس المقارن لها قياسا واحدا سواء لو لم يكن الحكم يكن دائما
والاكثريا وان السبب في الحدسيات معلوم السببية والماهية معا فلذلك كان المقارن لها [illegible]
اختلاف العلل في ماهيتها [illegible] ان البحر [illegible] يفعل الانسان حتى يحصل
[illegible] فان الانسان ما لم يجرب الدواء [illegible] لا يحكم عليه بالاسهال او عدمه
بخلاف الحدس فانه لا يتوقف على ذلك ومنهم من جعل الاقسام سبعة فقال ما يكون الواسطة فيها الحس
فقط ان كان هذا الحس هو الوهم في الوهميات وان كان حسا آخر في المشاهدات والامام حصرها في خمس
البديهيات والمشاهدات واعتذر عن جهين احدهما ان الحدسيات [illegible] ان الوسط لما كان لازما
لتصور الطرفين فكان العقل لم يستعن الا بتصور بها والحدسيات مثل المجربات والمتواترات نظرا الى الاستناد
الى العقل [illegible] مع الحكم وكذا الحدسيات ويتبعها ان كون المجربات والمتواترات والحدسيات من قبيل الضروريات
موضع بحث على فصل الامام في الملخص [illegible] كل منها [illegible] ملاحظة قياس خفي وكذا القضايا التي قياساتها
معها ونازع بعضهم في كون المجربات والحدسيات من قبيل اليقينيات فضلا عن كونها ضرورية [illegible]
من العقلاء من قبيل الظنيات وواجب وممكن اي العلم ينقسم الى قسمين الاشكال من العالم كعلمه
بذاته وهو ما يكون كسائر العلوم وهو تابع مع اصالة مواضع في الطرفين [illegible]
والاشاعرة وذلك ان الاشاعرة [illegible] على كون اعمال العباد اضطرارية [illegible] علمه الازلي
[illegible] خلاف ما علم فكان لا ذهاب لا اختيارية بان العلم
تابع للمعلوم [illegible] فالت الاشاعرة كيف يجوز ان يكون علم الازلي تابعا لما هو متأخر عنه فانه
[illegible] بانا لا نعني بالتابعية هيهنا التأخر حتى يلزم الدور بل بمعنى اصالة موازنة في المطابقة

لا ما شانعلة وقد استشنيناه دونه متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة لماهية
المعلول فلما قد حصل في الذهن ماهيته او الحدث في الخارج بعض المعلول في الخارج فيعني
كون ماهية العلة موجبة لماهية المعلول ان العلة موجودة في الخارج يستلزم وجود المعلول في الخارج
لا انها موجودة في الذهن يستلزم وجود المعلول في الذهن وهذا هو الغلط وانما نشاء من حيث
انها مستلزمة للمعلول او علة له وهذا علم ناقص بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول لكن لا مطلقا
بل من حيث هو لازم للعلة او معلول لها ضرورة ان الملزومية واللازمية والعلة والمعلولية من
المتضائفات التي لا تتصور ولا تصدق حصولها الا معا وهو علم ناقص بالمعلول واما علمنا
بلوازمها وعوارضها وملزوماتها ومعروضاتها والمباينات لها وما لها بالقياس الى غيرها وهذا علم
تام بالعلة يستلزم تعلق العلم بالمعلول كذلك اي على الوجه التام ولا عكس اعني ان العلم التام
بالمعلول لا يستلزم العلم التام بالعلة كما هو المشهور وقد يقال العلم بالمعلول من جميع الوجوه
المذكورة يستلزم العلم بالعلة كذلك لان العلة وملزوماتها من ملزومات المعلول فان العلم
بمعروضات العلة ليست ملزومة للمعلول قلت كذلك عوارض المعلول ليست من لوازم
على ان هذه القاعدة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول مستدل عليها في مواد مخصوصة
كما ثبت علمه تعالى بالموجودات لكونه عالما بذاته وانا نشأ علم غيره من الجزء المعلول لما ذكر
كل من ذلك من المواضع التي يستدل فيها بالعلم بالعلة على العلم بالمعلول فان علم فيجب كون البطلان
الاول في غالب المواد من جميع تلك الوجوه فقد يسبح ذلك في غيره ولا يتم مقصودهم فيه
ان يقال العلم بوجود العلة التامة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين ولا عكس لان العلم بوجود
المعلول المعين لا يستلزم الا العلم بوجود علة ما والسر في ذلك ان العلة التامة يكون خصوصها
مستتبعا لمعلول مخصوص والمعلول الخاص يستدعي لامكانه علة ما فالعلة يستنده الى خصوصها الى المعلول
اقتضاؤها الا الى مخصوص والمعلول يستند الى امكان ذاته لا خصوصه ولا شك ان الامكان
لا يستدعي علة مخصوصة فالعلم بالعلة يستلزم العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول يستلزم
العلم بانية العلة دون ماهيتها ومن ثم يحكم بان الاستدلال بالعلة يستلزم علما تاما والاستدلال
بالمعلول انما يوجب علما ناقصا [illegible]
انما هو بحسب التحصيل الخارجي وذلك لانه يستلزم العلم بالعلة للعلم بالمعلول انما الكنه لذلك
هو الاحتمال بحسب التحصيل الذهني ثم اذا علم ان آ مستلزم لب [illegible] وعلم ذلك ان آ
موجود علم ان ب ايضا موجود ما علم ان خصوصه واب آ مستتبعة لخصوصية ذات ب
دون العكس فانه اذا علم ان ب موجود لا يعلم ان آ موجود لامكان ان يوجد ب لعلة
اخرى غير آ فالعلم بوجود العلة المعينة يستلزم العلم بوجود المعلول المعين دون العكس واما
العلم بماهية المعلول فلا يستلزم بل يستنتج من العلم بماهية العلة الا ان يكون المعلول
لازما للعلة كما ذكرنا و مراتب [illegible] اي مراتب العلم تلك الاولى كونه بالقوة المحضة
وهو عدم العلم عما من شأنه العلم وهذه المرتبة قد يكون قريبة من الفعل كما في العقل
بالفعل وقد يكون بعيدة منه كما في العقل الهيولاني وقد يكون متوسطة كما في العقل بالملكة
واما جعل الاستعداد البعيد او القريب او المتوسط الجامع لعدم العلم من مراتب العلم فتجوز
ونظرا الى ان الاستعداد اليسير كانه مسبوق ولا يخفى ان عد البعيد من تلك المراتب اولى
الثانية العلم الاجمالي وهو حالة متوسطة بين القوة المحضة التي هي حالة الجهل وبين الفعل المحض

بيان ذلك ان كل واحد من العلم والمعلوم متوازيين بل لا وانهما متشابهان فكان كل واحد منهما وزن الآخر
فتوازنا اي توافقا في الوزن والاصل في هذا التطابق هو المعلوم لان العلم حكاية عن المعلوم ومثال له
فيه الى كسب صورة الفرس المنقوشة على الجدار لذوات الفرس فكما يصح ان يقال انما كانت الصورة هكذا
لان ذات الفرس هكذا ولا يصح ان يقال ذات الفرس هكذا لان الصورة هكذا كذلك يصح ان يقال
انما علمت زيدا شريرا لانه كان في نفسه شريرا ولا يصح ان يقال كان زيد في نفسه شريرا لاني علمته شريرا فاعلم
هذا انما علمهم في الازل كذلك لانهم كانوا فيما لا يزال كذلك لا ان الامر بالعكس حتى يتم دليل الاشاعرة
فان قيل حاصل هذا الكلام ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له [illegible] ان لا يكون علم فعليا — علمه
قلت التابعية بالمعنى الذي ذكرنا [illegible] في العلوم المنفعلة [illegible] وتعلق تطابقه فانه [illegible] المطابقة
والاصالة فيهما بالمعنى الذي ذكرنا انما هو مقصود فيهما ومن الواقع الذي هو معلومهما والعلم الفعلي انما يكون
تصورا او لا ومن الاستعداد اما الضروري فبالحواس واما الكسبي فبالاول برهان علوم الانسان كلها
تفيض عليه من المبدأ الفياض [illegible] على الاذهان [illegible] يتوقف على الاستعداد
المخصوصة لها الضروري ما استعداد اما استعمال الحواس الظاهرة والباطنة فانه اذا احس بجزئيات نوع
فارتسمت في ذهنه صور تلك المحسوسات على الماهية النوعية وتشخصاتها وتوجه الى النوع المسمى بالمفكرة
تجاذب بعضها الى بعض استعد لان يفيض على النفس الناطقة صورة تلك الماهية النوعية مجردة عن
المشخصات فلو فقد الحس فقد [illegible] انواع معدودة وقاس عليها استعد لفيضان صور كليات
فيها منها او المنتزعة منها اذا حصل لها هذه الصور الكلية والاخذ النفس منها وحكم بها ملاحظة [illegible] حصل له — لها
التصورات والتصديقات الضرورية واما النظري فاستعداد اما بهذه الضروريات حاصلة اذا تصرف فيه
الضروري فيها على قانون الاكتساب استعد لفيضان الكسب المتوجه عليها بلا واسطة واذا تصرف في هذه
المكتسبات على ذلك القانون استعد لفيضان كسب اخر وهكذا وما اصطلاح [illegible] الادراك [illegible] الحس
النوع وما اصطلاح الحقائق او منافذ النوع عن الادراك يطلق على معنيين اصطلاحين الاول هو العرف العام
من انه عند المدارك اعم من ان يكون بجزء او ماديا جزئيا او كليا حاضرا او غايبا فاعلائي ذوات المدارك
ادنى آلة والادراك بهذا المعنى مساو [illegible] الاحساس الذي هو ادراك الشئ الموجود في المادة الحاضرة
عند المدرك بهيئات مخصوصة من الاين والكم والكيف وغيرها والتخيل الذي هو ادراك ذلك الشئ
مع تلك الهيئات ولكن في حالة غيبته بعد حضوره والتوهم الذي هو ادراك معان جزئية متعلقة بالمحسوسات — منفعل
والتعقل الذي هو ادراك المجرد عنها سواء كان جزئيا او كليا وهذا القسم هو المسمى بالعلم فيكون اخص مطلقا
من الادراك بهذا المعنى فالادراك بهذا المعنى يغاير العلم مغايرة الجنس للنوع والثاني هو الاحساس فقط
وهو بهذا المعنى يغاير العلم مغايرة النوع عن المندرجين تحت جنس واحد فالمراد بالادراك بالمعنى
الاول فالادراك [illegible] على التغاير [illegible] مغايرة الادراك وتعليقه بالحكم على العام بالعلم
يستلزم تعلقه كذلك بالمعلول تعلق العلم بالعلة انما [illegible] ما عليه الفرد هو يستلزم
تعلق العلم بالمعلول اصلا اللهم الا ان يكون المعلول لازما بينا لماهية العلة مع ان اللزوم من تصور ماهية
العلة تصور ماهية المعلول وذكر في الملخص انا متى تعقلنا العلة بكنهها فقد حصل في الذهن ماهية موجبة
لماهية المعلول ومن كان كذلك كان العلم بالمعلول حاصلا والمقدمتان ظاهرتان [illegible]
بان التعقل يستدعي حصول ماهيته مساوية للمعقول في العاقل [illegible] فقد نظر كان [illegible] تصور العلة
يوجب تصور المعلول او الكاسب العلة بوجوده في الذهن علة لوجود المعلول في الذهن وقد يكون المعلول

لازما

الى ان هو حال التفصيل الثالث العلم التفصيلي وهو ان يعلم الاشياء متمايزة في العقل منفصلة بعضها عن بعض
بحيث يلحظ كل واحد منها قصدا كالعلم الاجمالي يكون علم مسئلة لم تفصل عنها لم [illegible] عنها [illegible]
[illegible] ولبس وذلك بالنوع المحضة [illegible] حاله بسيطة هي مبدأ التفاصيل تلك المسئلة علم يكون عالما
بالنوع من كل وجه بل هي بالفعل من وجه وبالقوة من وجه آخر [illegible] علم بالفعل [illegible] الحمل [illegible]
من حمله وعلم بالنوع من [illegible] نظر الى التفاصيل التي هي فيها وقال الامام ان هذه المرتبة
المسماة بالعلم الاجمالي باطل لوجهين الاول ان تلك التفاصيل ان كانت معلومة وجب ان يتميز
كل واحد منها عن غيره فيكون التفصيل حاصلا وان لم تكن معلومة لم يكن العلم بها حاصلا اصلا
نعم ربما كان حالة من احوالها معلومة مفصلا فما هو معلوم منفصل وما ليس كذلك [illegible] ليس بمعلوم والجواب
ان تلك التفاصيل حاصلة في الذهن [illegible] لكن العقل لم يحقق نظره الى كل واحد منها على حدة ولم يلتفت
قصدا الا الى الجملة فاذا سئل عن المسئلة حصل له في العلم بها [illegible] مفصلة [illegible] بالذات عن الاجمال
الى ان علم تلك التفاصيل ايضا ولاحظها اجمالا ونظيره [illegible] من الاحساس ان يرى
جماعة ولم يحقق نظره اليها [illegible] الاشياء [illegible] ونعد التحديق حالة اخرى يتفصل الاولى
ولا شك ان الاحساس بتلك الجماعة حاصل في الحالتين معا [illegible] الاولى [illegible] بالعلم الاجمالي والثاني
بالعلم التفصيلي والثاني انه يمتنع حصول صورة واحدة مطابقة لامور مختلفة لان الصورة الواحدة لو طابقت
امورا مختلفة لكانت مساوية في الماهية لتلك الامور المختلفة فيكون تلك الصورة [illegible] مختلفة
صورة واحدة بل لا بد ان يكون لكل واحد من الامور المتكثرة صورة على حدة ولا يمتنع للعلم التفصيلي
الا وكذلك ان يكون للمعلومات المتكثرة صور متعددة [illegible] ينكشف كل معلوم منها بصورته [illegible]
عما عداه نعم انه قد يحصل الصور المتعددة لامور متكثرة كاجزاء المركب [illegible] كما اذا تصورت جملة
المركب من حيث هو وتارة [illegible] كما اذا تصورت [illegible] واحدا واحدا
بما ذكره من العلم الاجمالي والتفصيلي وذلك الذي يذكرناه من حصول الصور [illegible]
مترتبة فلا نزاع فيه الا ان الاجمالي بهذا المعنى لا يكون حالة متوسطة بين [illegible] المحضة التي هي حالة
الجهل وبين العقل المحض الذي هو حالة التفصيل لان حاصله راجع الى ان العلوم قد تجتمع في زمان
واحد وقد لا تجتمع بل تتعاقب ولذلك لا تختلف حال العلم بالقياس الى المعلوم فكلا الحالتين علم
تفصيلي بحسب الحقيقة والخلاف في التسمية باعتبار الاجتماع العارض للعلوم لا باعتبار اختلاف فيها
نفسها الى المعلومات واما ما قالوا من ان [illegible] السوال عالم بالجواب اجمالا لا تفصيلا [illegible] على التقرير
[illegible] لذلك الجواب [illegible] لازم [illegible] ذلك السوال
والمعلوم [illegible] السوال هو ذلك اللازم وهو معلوم بالتفصيل واما [illegible] مجهول [illegible]
اجمالا وتفصيلا [illegible] من حيث انها شيء [illegible] البدن فانه [illegible] كونها
محركة معلوم مفصلا وحقيقتها مجهولة [illegible] قالوا وظهر ايضا ان العلم
الواحد لا يكون لمعلومات كثيرة والجواب [illegible] علم المركب [illegible] حصل في الذهن صورة
واحدة [illegible] من صور متعددة بحسب تلك الاجزاء والعقل [illegible] قصدا الى ذلك المركب دون
اجزائه فانها [illegible] تصورها في العقل [illegible] الذي لا يلتفت اليه [illegible]
اليها و[illegible] بالبال [illegible] بعضها عن بعض [illegible]
[illegible] في الحالة الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالتين معا وظهر انه قد
يتفاوت حال العلم بالقياس الى المعلوم واما اذا كان المركب معلوما بحقيقته قصدا كالعلم اجزاؤه

معلومة مفصلا قصدا فظاهر واذا [illegible] الاجزاء كان العلم بها على وجه آخر [illegible] الوجه الاول
فالعلم بالقياس الى معلومه مرتبتان احدهما اجمالي والاخرى تفصيلي كما ذكرنا [illegible] العلوم عند السؤال
عارض من عوارض الجواب [illegible] الكلام [illegible] كان المركب حاصلا في الذهن [illegible] باعتبار عارض
من عوارضه فان ذلك ليس علما [illegible] لا تفصيلا ولا اجمالا واما قوله العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات
كثيرة [illegible] فكل شيء هو ممكن بالامكان [illegible] على جميع افراده [illegible] يكن
معلومة [illegible] بهذه الحالة الا باعتبار مفهوم [illegible] الشامل لها [illegible] العقل [illegible] المفهوم
الا لملاحظة تلك الافراد [illegible] الحكم عليها [illegible] ان المعلوم الكلي قد يلاحظ [illegible] الملاحظة
يمكن الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل آلة ومرآة لملاحظة افراده [illegible] ان يحكم على تلك الافراد [illegible]
[illegible] اما [illegible] على ما سيأتي [illegible] الاول ان العلم [illegible] السبب
لا يحصل الا من العلم بسببه الثاني ان ما يعلم لسببه يعلم علما واستدلوا على الاولى بان [illegible] السبب
ممكن وكل ممكن [illegible] من حيث هو مع قطع النظر عن سببه يمتنع الجزم برجحان احد طرفيه على
الآخر [illegible] له وجود [illegible] بوجوده قطعا واعترض عليه بانه لم لا يجوز ان يعلم وجوده
بالاحساس او الالهام او كشف او حدس او اخبار [illegible] علم [illegible] بان مع عدم العلم بالسبب فان
العلم [illegible] لا يقتضي عدم العلم بوجوده [illegible] العلم بوجوده [illegible] ايضا وايضا
البرهان الاني استدلال بالمعلول على العلة [illegible] بان المراد ان [illegible] السبب لا يعلم على [illegible]
[illegible] الا بالسبب [illegible] الممكن [illegible] الحكم [illegible] بالعلم [illegible]
الا من الاستدلال بسببه [illegible] الاولية [illegible] الضرورة المحسوس وما علم بالالهام او كشف
او حدس وما [illegible] البرهان الاني [illegible] لا يعد علما [illegible] على [illegible]
بان من علم الالف [illegible] يوجب الباء واستدل بالالف على الباء [illegible] عند هذا الاستدلال [illegible]
العلم بالباء [illegible] الكلي لان [illegible] تصور معناه لا يمنع [illegible] الشركة والعلم [illegible]
عن الالف وهو ايضا كلي لان [illegible] لا يمنع [illegible] عن الشركة والكلي [illegible] بالكلي
كلي ايضا واعترض عليه بان هذا [illegible] او استدل بالالف على الباء واما اذا استدل بعد الالف
على هذا الباء كان [illegible] المعلوم [illegible] قال الامام والصحيح جواز هذا الاستدلال
لان الاشخاص من حيث انها اشخاص معلولة للاشخاص [illegible] والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
[illegible] والصحيح [illegible] اشهر [illegible] من ان [illegible] الشخص من حيث انه شخص
انما [illegible] كذلك اعلم ان اصحاب الشرائع والملل اتفقوا على ان مناط التكاليف
الشرعية هو العقل حتى لا توجه على فاقديه من الصبيان والمجانين والبهائم واختلفوا في [illegible]
فقال بعضهم هو العلم ببعض الضروريات [illegible] بالعقل [illegible] العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات [illegible] العادات والقائلون بان الحسن والقبح واثبات [illegible]
ما يعرف حسن الحسن وقبح القبيح [illegible] وحال [illegible] العقل [illegible] العلم
بالضروريات عند سلامة الآلات والقوى [illegible] الطبيعة التي [illegible] عليها الانسان والآلات [illegible]
الحواس الظاهرة والباطنة وانما [illegible] عند سلامة الآلات لان العلم [illegible] العقل مطلقا بل
عند سلامتها [illegible] ان النائم عاقل ولا علم له [illegible] يطلق على [illegible]
مناط التكاليف [illegible] يطلق على الجوهر المجرد المقابل للنفس ويطلق على النفس
باعتبار [illegible] علما وعملا ويطلق على [illegible] تلك [illegible] وعلى قواها [illegible]
ايضا [illegible] النفس باعتبار [illegible] من المبادي و[illegible]
الى العقول [illegible]

فيها ما يحتمل جوهرها من الكمالات ويسمى عقلا بالفعل بالملكة بالمراتب وانما عبارة بالعرض باعتبار البدن
فتكمل جوهره باختيارها وان كان ذلك ايضا عائدا الى تكميل النفس من حيث ان البدن
آلة لها في تحصيل العلم والعمل من القوى تسمى عقلا عمليا لها اربع مراتب اما مراتب النظري
فهي اما كمال واما استعداد لحو الكمال قريب او متوسط او بعيد فالبعيد هو محض قابلية النفس
للادراك ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها ويسمى النفس وقوة النفس في هذه المرتبة ايضا بهذا الاسم وكذا الحال في سائر المراتب
يطلق الاسماء على المراتب انفسها وعلى النفس الناطقة باعتبار تلك المراتب وعلى قواها فيها وانما
عبر بالهيولى بالاولى لان الهيولى الثانية كالجسم المطلق لعناصره وكالعنصر بالنسبة للمواليد
ليست خالية عن الصور كلها بل الصور ما هو حاصل فيها بخلاف الهيولى الاولى فانها في حد
ذاتها خالية عنها وليس شيء منها موجودا فيها وان لم تخل عنها كما عن الصور كلها والمتوسط
وهو استعداد التحصيل النظريات بعد حصول الضروريات يسمى عقلا بالملكة والمراد بالملكة ما قابل
الحال لان الاستعداد الانتقال الى المعقولات راسخ في هذه المرتبة واما ما يقابل العدم كما قد
يعقل للنفس فيها ويعقل الاستعداد الى ما شاء على قربه كما في الحال بالعقل عقلا بالفعل
مع كونه بالفعل لان حوته قربت من الفعل جدا او القريب فهو الاقتدار على استحضار النظريات
متى شاء من غير افتقار الى كسب جديد لكونها مكتسبة مخزونة تحضر بمجرد الالتفات مرة الاقتدار على الاكتساب
حين لا يكتسب وان يكتسب متى شاء ويسمى عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل واما الكمال وهو ان تحصل
النظريات مشاهدة ويسمى عقلا مستفادا اي من خارج وهو العقل الفعال الذي يخرج نفوسنا من
القوة الى الفعل فيما له من الكمالات واعلم ان العقل الهيولاني والعقل بالملكة استعداد ان لتحصيل
الكمال ابتداء والعقل بالفعل استعداد لاسترجاعه واسترداده فهو متأخر في الحدوث عن العقل
المستفاد لان المدرك ما لم يشاهد مرات كثيرة لا تصير ملكة وتتقدم عليه في البقاء لان المشاهدة
تزول بسرعة وتبقى ملكة الاستحضار مستمرة فيتوصل بها الى مشاهدته فمنهم من نظر الى التأخر في الحدوث
فجعل مرتبة رابعة ومنهم من نظر الى التقدم في البقاء فجعله مرتبة ثالثة وايضا العقل المستفاد هو كمال
للكل مدارك وقد يفسر بالنسبة الى جميع المدركات معا وهو ان تصير مستعملا فيه انتقاشا بحيث
لا يغيب عنها شيء اصلا وهو بهذا المعنى انما يكون في دار القرار ومنهم من جوز تحصيله في دار الدنيا
لنفوس قوية لا يشغلها شأن عن شأن فكأنهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها وانخرطوا في سلك
المجردات التي تشاهد معقولاتها ابدا واما مراتب العمل ... وهي تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع
النبوية والنواميس الالهية وتهذيب الباطن من الملكات الرديئة ونفض اثارها وشواغله
عن عالم الغيب وتحلّيها بما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية
ورابعها ما يتجلى لها من عجائب الكتاب بملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جلال الله وجماله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته الكاملة وكل علم
مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض من جنابه ولا اعتقاد وسعال لاحد قسميه
فيتعاكس في العموم والخصوص الاعتقاد يطلق على التصديق مطلقا اعم من ان يكون جازما
او غير جازم مطابقا او غير مطابق ثابتا او غير ثابت وهذا شائع اول مشهور وقد يقال لاحد قسمي
العلم اعني الشيء الذي هو يقين ان العلم يعم الاعتقاد بالتصور فيعاكس العلم والاعتقاد في العموم
والخصوص بحسب الاصطلاح لان الاعتقاد بالمعنى الثاني اخص من العلم وذلك ظاهر وبالمعنى الاول
اعم من العلم او تصدق على الظن والجهل المركب والتقليد بخلاف العلم وفي هذا الكلام تأمل

النادر سواء ان يكون نسبة الاعتقاد بحسب الاصطلاح من العموم والخصوص الى العلم نسبة واحدة وذلك
لان الاعتقاد بالمعنى الاول اما ان يكون اعم من العلم او اريد بالعلم اليقين وبالمعنى الثاني اما ان يكون اخص
منه لو اريد به ما هو يعم التصور والتصديق القطعي الا ان يعكس بالعموم من وجه ويمتنع التضاد وخلاف
العلم اي الاعتقاد بالمعنى الاول يمتنع من التضاد بينه وقد يكون اعتقاد ضد الاعتقاد وذلك بان يتعلق
احدهما بالايجاب به ويتعلق الاخر بسلب تلك النسبة فهما ان يدين الاعتقادين ان وجدا
يمتنع اجتماعهما في محل واحد هو المعتقد والآخر بوارد هما متعاقبين بخلاف العلم والاعتقاد بالمعنى
الثاني فان الادراك المتعلق بالسلب والايجاب اذا لم يطابق الواقع لا يكون علما ولا اعتقادا
بالمعنى الثاني والمطابق للواقع لا يكون الا احدهما فلا يتصور علمان يتعلق احدهما بايجاب النسبة والآخر
بسلب تلك النسبة والاعتقاد وان كان كذلك بالمعنى الثاني فلا تعرض فيهما التضاد والسهو عدم ملكة العلم قد
عنه ويسمى النسيان فسبق ان طرأ بالسهو بل قدر كانها احوال تلك الادراك وهو حصول الصورة
عند ما والذهول المسمى بالسهو وهو زوال الصورة عنها بحيث يتمكن من ملاحظتها من غير تجشم ادراك
جديد لكونها محفوظة في خزانتها والنسيان وهو زوال الصورة عنها بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا
بتجشم ادراك جديد لزوالها عن خزانتها ايضا فالسهو حالة متوسطة بين الادراك والنسيان
فنبه بها زوال الصورة من وجه وبقاؤها من وجه فان قيل النسيان قد يكون في المعقولات
ولا يتصور زوالها عن خزانتها اعني الجوهر المجرد كان النسيان فيها انما يكون بزوال الملكة
التي بها يتمكن النفس من الاتصال بذلك الجوهر المجرد لا بمعنى الجوهر المجرد خزانة للمعقولات يجوز ان
الصورة مخزونة في خزانة المدرك مع زوالها عن خزانته فقد ظهر مما ذكرنا ان تفسير السهو بعدم ملكة العلم هو
والشك تردد الذهن بين الطرفين اي بين طرفي الايجاب والسلب من غير ترجيح احدهما على الآخر
وقد يقع تعلق كل من الاعتقاد والعلم بنفسه وبالاخر فيعتبر باعتبار التصور الاعتقاد والعلم
يقع تعلق كل منها بجميع الاشياء فيصح تعلق كل منهما بنفسه وبالاخر فلا يكون بين العالم
والمعلوم تغاير الا بالاعتبار اذ لا حاجة في الصورة التي حاصلة من المعلوم في العالم كما عند
علم النفس بذاتها وبسائر صفاتها التي هي بذاتها اولى ولكن يظهر في تعلق العلم التصوري بالعلم
تصورا او تصديقا وكذا تعلقه بالاعتقاد فانه اذا حصل تصور او تصديق وارد فان تصور
ذلك التصور او التصديق يكفي فيه ذلك حضور التصور او التصديق عنده ولا حاجة
الى حصول صورة في ذهنه اخرى منتزعة منها كما في علم النفس بصفاتها التي لا تزايلها وذلك يسمى
علما حضوريا واما اذا تعلق الاعتقاد او العلم التصديقي بالعلم او الاعتقاد كان حكم على التصور
الانساني او التصديق بحال من احواله مثلا فانه كذا كان العلم بالمحكوم عليه من قبيل تعلق
التصور بالتصور او التصديق من حيث الى صورة اخرى منتزعة منه وكان العلم متحدا مع المعلوم
بالذات متغايرا بالاعتبار لكن باقي اجزاء التصديق كتصور المحكوم به وتصور النسبة الحكمية
لا يكون الا بحصول صور من تلك المدركات عند المدرك ويكون العلم فيه مغايرا للمعلوم
بالذات والجهل بمعنى تقابلهما وباعتبار لاحدهما الجهل يطلق على معنيين احدهما يسمى
جهلا بسيطا وهو عدم العلم او الاعتقاد عما من شأنه ان يكون عالما او معتقدا وبهذا المعنى
يقابل العلم والاعتقاد مقابلة العدم والملكة والآخر يسمى جهلا مركبا وهو اعتقاد الشيء على خلاف
ما هو عليه اعتقادا جازما سواء كان مستندا الى شبهة او تقليدا ويسمى مركبا لانه جهل بما في الواقع
مع الجهل بانه جاهل به وبهذا المعنى قسم من الاعتقاد بالمعنى الاعم والظن ترجيح احد الطرفين

ان الظن اعتقاد احد الطرفين اى الايجاب والسلب اعتقادا راجحا لا يستيقن [illegible] على الطرف
الآخر وهو غير اعتقاد الرجحان فان اعتقاد الرجحان قد يكون جازما فلا يلائم الظن فانه اعتقاد راجح
بلا جزم وهو المراد من قوله وهو ترجيح احد الطرفين [illegible] والصعب [illegible] علم وجهل فان
بعض الظنون اقوى من بعض ولكن العلم يحصل بالنظر [illegible] سلامة [illegible] ضرورة [illegible] احدهما
قد يحصل [illegible] بل يكتسب النظرى من الضرورى ولا [illegible] ان كل نظر لا يحصل من
اى مبدأ يتفق بل لا بد من مبادى مناسبة له والمبادى لا توصل اليه كيف ما اتفق بل لا بد
من ترتيبها على هيئة مخصوصة وهذا الترتيب هو النظر [illegible] ترتيب امور حاصلة ليحصل بها ما هو غير
حاصل فتلك المبادى بمنزلة الجزء المادى للنظر وتلك الهيئة بمنزلة الجزء الصورى له فاذا كانا صحيحين
بنى على الشرائط المعتبرة فى الانتاج [illegible] واما اذا فقد احدهما
او كلاهما فلا [illegible] العلم بل قد يحصل به العلم [illegible]
حجر وكل حجر حيوان ينتج كل انسان حيوان وقد يحصل بها ضد العلم اى الجهل كما ان كل انسان
وكل فرس جماد ينتج كل انسان جماد [illegible] الفساد مقصورا على المادة [illegible] اما
اذا كانت الصورة او كلاهما فاسدة فلا تعدد [illegible] اصلا لا علما ولا جهلا [illegible]
كاذب [illegible] الكاذب [illegible] اصلا لا [illegible] لا انسان [illegible] بعض الانسان
ليس [illegible] وحصول العلم عن الصحيح واجب لما ذكر ان النظر الصحيح [illegible] يحصل به العلم
من غير تخلف [illegible] ما احتاج من القول [illegible] هذا الحصول والمذاهب المشهورة فى هذه
المسئلة الاول مذهب الاشعرى وهو ان حصول العلم عقيب النظر الصحيح باجراء العادة [illegible] على اصله
وهو ان الممكنات [illegible] مستندة الى الله تعالى ابتداء [illegible] وجود [illegible] الا ان
الله تعالى قد يوجد بعضها عقيب بعض [illegible] بعد [illegible] على [illegible] ان
[illegible] والتنبيه الغفلتين [illegible] ان العلم [illegible]
ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر [illegible] مستندا اليه [illegible] العادة [illegible] مذهب الحكماء
وهو [illegible] على اصلهم وهو ان المبدأ الفياض لوجود الحوادث موجب بالذات وان
[illegible] موقوف على الاستعداد التام ولا شك ان العلم الحاصل عقيب النظر حادث [illegible]
تلك [illegible] مذهب المعتزلة وهو [illegible] على اصلهم وهو ان افعال [illegible] صادرة
عنا اما بالمباشرة ان لم يكن صدورها عنا بتوسط فعل آخر منا واما بتوليد ان كان بتوسط [illegible]
الذى هو فعل [illegible] فيكون صدوره بطريق التوليد [illegible] والنظر فعل [illegible]
[illegible] لا [illegible] الاعراض بان العلم [illegible] وكذا النظر على [illegible]
ان الحركة [illegible] كذلك وقد [illegible] على ان حركة اليد وحركة المفتاح [illegible] على [illegible]
واحتج بعض اصحابنا بعد ابطال التوليد مطلقا [illegible] ان [illegible] النظر لا يولد العلم [illegible]
[illegible] النظر [illegible] واجاب المعتزلة [illegible] ان هذا [illegible]
[illegible] عدم تولد التذكر [illegible] لا [illegible] عدم [illegible]
التذكر [illegible] بطريق الضرورة [illegible] فلو كان مولدا للعلم [illegible]
لكان [illegible] العلم [illegible] التكليف [illegible]
من عدم [illegible] التذكر [illegible] لان العلة [illegible] الذى هو عدم التولد
[illegible] التوليد [illegible] التذكر [illegible] ان التذكر [illegible] بلا تعدد من العبد

لا تولد العلم [illegible] لان ذلك اما ان يكون من فعل الله تعالى والذى [illegible] العبد [illegible] واحسان [illegible] تولده
[illegible] ذلك العلم حاصل للعبد [illegible] من فعله وانما التذكر انما يكون بعد حصول العلم وابتداء النظر
[illegible] من عدم تولد التذكر [illegible] اى اصل عدم تولد [illegible] النظر الذى لا يلزمه [illegible]
[illegible] ان المطلوب ان كان [illegible] معلوما [illegible] التذكر [illegible] النظر لا [illegible] العلم به والا
للزوم تحصيل الحاصل وان كان معلوما [illegible] وان [illegible] منبها [illegible]
العلم به واختار [illegible] ان حصول العلم عقيب النظر واجب ولم يعين ان ذلك الوجوب بطريق
الافاضة كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة [illegible] مذهب [illegible]
الامام الرازى يحتمل ان يكون هو مختار [illegible] وهو ان حصول العلم عن النظر الصحيح [illegible] واجب لا
[illegible] عن [illegible] واستدل الامام [illegible] وجوبه [illegible] العلم [illegible] ان [illegible] العلم
[illegible] وكل [illegible] حادث واجب [illegible] ان [illegible] امتنع ان [illegible] العلم
حادث واما [illegible] جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى [illegible] العلم عقيب النظر
[illegible] ممكن واجب [illegible] لا [illegible] العبد واعلم ان هذا المذهب لا يصح مع القول باستناد جميع
الممكنات الى الله تعالى ابتداء [illegible] استناد الاشياء الى الله تعالى وجواز ان
يكون لبعض [illegible] مدخل فى بعض [illegible] يكون بعضها متولدا عن بعض وان
كان الكل واقعا [illegible] كما تقوله المعتزلة فى افعال العباد [illegible] عنهم [illegible] وجوب
بعض الافعال عن بعض لا [illegible] على ذلك الفعل الواجب [illegible] ان [illegible]
[illegible] وان [illegible] لا يوجد [illegible] ابتداء كما هو مذهب
[illegible] النظر [illegible] الله تعالى [illegible] للعلم بالمطلوب [illegible]
[illegible] الله تعالى ولا حاجة
[illegible] العلم [illegible] ان النظر الصحيح كاف فى معرفة الله تعالى ولا حاجة
الى المعلم [illegible] وجوب العلم بعد النظر الصحيح على الاطلاق
سواء كان فى المعارف الالهية او غيرها وسواء كان مع معلم او لا [illegible] ان نظر المعلم [illegible]
فى معرفة الله تعالى يحتاج الى معلم آخر [illegible] واجب [illegible] عقله [illegible] من عند الله
[illegible] كمال عقله واستقلاله فى معرفة الله تعالى او [illegible] الاحتياج الى النبى
الذى يعلم الاشياء [illegible] صدق المعلم [illegible] ان [illegible] اقواله
لزم الدور لان اخباره [illegible] العلم بصدقه [illegible] صدقه فى اقواله [illegible]
[illegible] عند [illegible] صدقه فى هذا الاخبار [illegible] علم صدقه [illegible] عن الله تعالى [illegible] العقل [illegible]
فى معرفة الامور الالهية فلا حاجة الى المعلم واجب [illegible] العقل [illegible] فى العلم بصدقه بان
[illegible] المعلم [illegible] العقل [illegible] فيكون العلم بصدق المعلم [illegible] فلا دور [illegible]
اولى لهم ان يجيبوا بان صدق المعلم ليس من المعارف الالهية التى يدعى عدم استقلال
العقل فيها لان مرادنا بالمعارف الالهية الامور الغائبة عن الحواس وصدق المعلم [illegible]
[illegible] الاحوال [illegible] عن الوجه الاول الذى هو [illegible]
[illegible] علمهم بان [illegible] لكونه [illegible] عن الحواس لا يوجد [illegible]
ضرورية [illegible] العلم [illegible] فان طريق حصول العلوم
الضرورية كما [illegible] هو الاحساس [illegible] والتنبه [illegible] من المشاركات والمباينات
حتى [illegible] المبدأ العلوم الكلية من التصورات والتصديقات ولا شك ان تلك العلوم الغائبة
لا تتعلق بالآخذ بالحواس [illegible] فلا بد من معلم مؤيد من عند الله يبين لنا العلوم المتعلقة

واما قضان المساوي [illegible] والاستدلال بمثالي الله [illegible] لان النظر وزاد المتقي سرطا ثالثا

وهو حصول العلم اعني الشعور بالمطلوب ولولاه لزم طلب المجهول مطلقا اولى ورد عليه

ان الغافل عن المطلوب ربما تعرض [illegible] حاصلة عنده او ملتفة اليه ورتبها فادت الى المطلوب

لا كوكر بالعيان ولوجوب ما يتوقف عليه [illegible] واستفاد منه المطلوب على تقدير سوء كان

التكليف به عقلا اختلفوا في ان وجوب النظر في معرفة الله تعالى بالعقل ام بالشرع

فذهب المعتزلة الى الاول والاشاعرة الى الثاني واختار المتقي الاول واحتج عليه بوجهين الاول

ان شكر الله تعالى وكذا دفع الخوف عن النفس واجبان عقلا وهما يتوقفان على معرفة الله تعالى وهي

متوقفة على النظر لا يقال [illegible] مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق فهو واجب

لوجوه ان عقلا فعقلا وان شرعا فشرعا فالنظر في معرفة الله تعالى لكونه مقدورا يتوقف عليه الواجب

العقلي يكون واجبا عقليا [illegible] ولوجوب ما يتوقف عليه العقلي ان اي

شكر الله ودفع الخوف كان التكليف به اي بالنظر واجبا واما ان شكر الله تعالى واجب عقلا فلان

شكر المنعم واجب عقلا ونعم الله تعالى على العبد كثيرة فان كل عاقل اذا رجع الى نفسه يرى ان عليه نعما

ظاهرة وباطنة اصلية وفرعية ودنية [illegible] وجليلة [illegible] وجد انه حالا يقضي بكره ولا شك انها

كثيرة ومن المعلوم ان من انعم عليه بمثل هذه النعم ولم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بالانعام

ولم يذعن بكونه منعما عليه ولم يتعرض لمرضاته [illegible] العقلاء [illegible] و[illegible]

تلك النعم عنه ولا معنى للوجوب العقلي الا ذلك فيكون شكر الله تعالى واجبا واما ان دفع الخوف عن النفس

واجب عقلا فلان العاقل يرى [illegible] [illegible] ويجوز ان يكون المنعم بها عليه [illegible]

الشكر عليها وانه ان لم يشكره سلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة [illegible] وهو قادر على دفع

هذا الخوف الذي هو مضرة ناجزة له فان لم يدفعه كان مستحقا لان يذمه العقلاء [illegible]

عقلا ان اي شكر الله ودفع الخوف عن النفس ولا يتم شيء منهما الا بمعرفة الله تعالى [illegible]

ان [illegible] [illegible] الكامله علم انه يريد [illegible] ام لا وعلم انعامه كيف يشكر

[illegible] الخوف [illegible] فيكون معرفة الله تعالى واجبة عقلا وهي لا تتم الا بالنظر فهو ايضا واجب

عقلا [illegible] ان النظر واجب بالايجاب لوجوه اما عقلا او شرعا والثاني منتف على تقدير ثبوته فيتعين

الاول واما انه ليس بواجب شرعا فلانه لو وجب على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا اي [illegible]

الوجوب الشرعي الذي هو مقصود [illegible] الوجوب العقلي على تقدير ثبوته كان التكليف به عقليا

واما قلنا ان الوجوب الشرعي متوقف على تقدير ثبوته لان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف

على العلم بصدق الرسول اي لو كان وجوب النظر مطلقا او وجوب النظر في معرفة الله تعالى ثابتا

بالشرع لتوقف وجوبه على العلم بصدق الرسول [illegible] بالشرع والعلم

بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى بعد دعواه ووجوب هذا

النظر [illegible] [illegible] بالشرع [illegible] مطلق النظر وان ما له نظري في معرفة الله تعالى [illegible]

[illegible] [illegible] الرسول للمكلف انظر في معجزتي كي تعرف صدقي فله ان يقول انا

لا انظر ما لم يجب علي [illegible] وجوب النظر علي فان ما لا اعرف وجوبه لا يتعين علي الاقدام

عليه فلي الامتناع عنه وانا لا اعرف وجوب النظر الا بقولك الموقوف على صدقك

الذي لا اعلم الا بالنظر [illegible] وانا لا انظر فيه [illegible] الكلام [illegible] [illegible] الخ

الانبياء اي عجزهم عن اثبات نبوتهم في مقام المناظرة [illegible] [illegible]

الى كون وجوب النظر شرعيا فظهر انا اذا فرضنا وجوب النظر بالشرع [illegible] حاله الذي

ما لا يفيد الحواس منه من التصورات والتصديقات حتى يحصل لنا مادة النظر المعارف الالهية اولا لكن

ان النظر لا بد له من مادة هي العلوم التصورية والتصديقية المناسبة للمطلوب [illegible] [illegible] الجواب عن الاول

ان اردتم بالاحتياج الى المعلم هو الاحتياج في حصول النجاة [illegible] النظر لا يفيد النجاة

ما لم يعلم [illegible] ولم يكن ماخوذا من معلم وامتثالا لامره [illegible] قال النبي عليه السلام [illegible] ان العاقل

[illegible] حتى يقولوا لا اله الا الله مع ان كثيرا منهم كانوا يقولون بالتوحيد لكنهم لما لم ياخذوا ذلك منه

ما كان يحقق قولهم بان معالم ذلك المعلم هو النبي عليه السلام ولكن به اماما [illegible]

من غير احتياج في كل عصر الى معلم يجدد [illegible] الارشاد والتعليم [illegible] النجاة على متابعة [illegible]

بامامة [illegible] الاول [illegible] [illegible] من العقلاء [illegible] [illegible] ولو كان العقل [illegible]

النظر كافيا لما كان الامر كذلك بل كان العقلاء الناظرون متفقين على مسلك واحد [illegible]

[illegible] وذلك الاختلاف انما وقع لكون بعض تلك الانظار فاسدة [illegible] منهم فاسدة والمفيد للعلم انما هو

النظر الصحيح [illegible] الاختلاف المذكور على [illegible] [illegible] صحيح النظر [illegible] وهو مسلم

[illegible] الناس محتاجين الى معلم في العلوم الضعيفة التي [illegible] [illegible] كالنحو والصرف

والعروض لا يستغنون فيها عن المعلم فكيف لا يحتاجون اليه في العلوم الغريبة التي هي ابعد

العلوم عن [illegible] والطبع [illegible] ان المطلوب بينهما [illegible] بان الاحتياج الى المعلم [illegible]

[illegible] [illegible] مسلم [illegible] ولم [illegible] عليه [illegible] الامتناع [illegible] ولا ينبغي [illegible]

[illegible] الصوري [illegible] [illegible] العلوم الحاصلة [illegible] مخصوصة [illegible] علوم

[illegible] لو كان العلم بالمعلم [illegible] [illegible] كان [illegible] العلم [illegible] الكسب

لكان كل من علم [illegible] مخصوصة وجب ان يكون عالما بجميع النظريات المستندة الى تلك [illegible]

بواسطة او بغير واسطة وليس كذلك فان كثيرا من العقلاء [illegible] كثيرة [illegible] الشعور

[illegible] وذلك [illegible] ان [illegible] على [illegible] [illegible] على [illegible] علوا

[illegible] وشرطه عدم الغاية وضده [illegible] وحضور [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العلم

من الحس والعقل وعدم النوم والغفلة [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عدم

العلم بالمطلوب [illegible] النظر او الاطلاق [illegible] الحصول [illegible] النظر [illegible] مطلوب

[illegible] [illegible] في مقدمات حاصلة عنده لتحصيل مطلوب [illegible] الامر [illegible] لكونه

حاصلا لا تحصيل [illegible] [illegible] الحاصل واورد عليه ان [illegible] العلم [illegible] من دليل

[illegible] ودليل [illegible] على ذلك المطلوب ولا يكون ذلك تحصيلا للحاصل لان العلم الحاصل [illegible]

الدليلين [illegible] الحاصل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] للسالكين [illegible]

الدليل [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العلم بالمطلوب والعقود

من النظر [illegible] الدلالة في الدليل [illegible] والمراد بعدم العلم عدم [illegible] لو كان ادراك

المطلوب [illegible] [illegible] من جواز النظر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] لانه ليس

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] عدم

[illegible] [illegible] بالمطلوب [illegible] [illegible] العلم [illegible] [illegible] [illegible] بالمطلوب [illegible]

عن النظر [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

وذلك [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] العلم [illegible] [illegible]

[illegible] [illegible] [illegible] حاصلة عنده [illegible] [illegible] [illegible]

الى نطاقه واستعانة وما يلزم استعاذة على تقدير سوء كان منشا او سببا استعاذة [illegible]
الاشياء واما استعاذة على تقدير سوء فذلك عدم اللازم والوجوب معا في [illegible]
الوجوب يسلم استعاذة لان سوء يسلم [illegible] وقد يسلم استعاذة وما يسلم الاشياء اللازم يسلم
اللازم لا يايوب كل ما يسلم [illegible] سوء [illegible] لا بعض استعاذة بل وان [illegible]
بعض استعاذة لا تعالى [illegible] اعني استعاذة فذلك الاشياء [illegible] على جميع التقادير [illegible]
حلها تقدير سوء فعلى تقدير سوء ايضا اعني استعاذة لا بايوب [illegible] لا استعاذة على جميع التقادير [illegible]
[illegible] اللازم وسوء الكل من التقادير الواجوبي [illegible] اللازم والاشاعرة اعترضوا على الوجه الاول بانه
مبني على اصلكم الفاسد اعني قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عليه [illegible] لا نسلم ان الوجوب
مع خوف العقاب لان احتمال الخطاء قائم في خوف العقاب [illegible] وان [illegible]
لا شك ان من حصل المعرفة احسن حالا ممن لم يحصل [illegible] وحصل الامن [illegible] العقل
فلسنا [illegible] اذا حصلت المعرفة على وجهها [illegible] الفلاسفة فهلك
ولذا قيل ادنى الى الاخلاص من فطانة [illegible] يكون واجبا عقلا بالنقل والعقل
اما النقل فلقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب مطلقا اي نفي التعذيب الدنيوي
والاخروي قبل بعثة الرسول فدل على انه لا وجوب عقليا والا لكان تاركا اثما ولزم التعذيب
لوجود الاخلال بالواجبات العقلية مع امتناع العفو عندهم وابطال العقل فلان شكر المنعم لو وجب عقلا
فان كان لا لفائدة لزم العبث وهو غير جائز عقلا وان كان لفائدة فاما للمشكور وهو منزه تعالى
عنها او للشاكر اما في الدنيا وانه [illegible] والاستقلال [illegible]
[illegible] خوف ضرر العقاب لاحتمال [illegible] كالاستهزاء [illegible]
في [illegible] وما مثل الشاكر الا كمثل [illegible] سلطان يملك [illegible]
والمغارب ويحوي ما فيهما من الكنوز والذخائر [illegible] على رؤوس [illegible]
الاشهاد [illegible] على تحريك الانملة شكرا عليها ولا شك ان ذلك يعد منه استهزاء [illegible]
لكونه [illegible] الدنيا وما فيها اقل عند الله من [illegible] عبد الملك [illegible]
احقر عنده من تحريك الانملة بالقياس الى الملك [illegible] ولو سلم فلا نسلم [illegible]
[illegible] عن النظر بل [illegible] المعرفة السابقة على النظر الذي هو شرط النظر [illegible]
فهنا على [illegible] المعرفة [illegible] فلا نسلم ان المعرفة موقوفة على النظر [illegible] بالتعليم على [illegible]
او بالالهام على [illegible] البراهمة او تصفية الباطن بالرياضات والمجاهدات على راي الصوفية ولو سلم فلا نسلم
ان المعرفة واجب مطلقا فان معناه الوجوب على كل تقدير ووجوب المعرفة مقيد بحال الشك
اي تردد الذهن او بحال عدم المعرفة مطلقا [illegible] لا وجوب حال حصول المعرفة بالفعل لامتناع
تحصيل الحاصل ولو سلم فلا نسلم ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب [illegible] اذا توقف
واجب مطلق على شيء ولم يكن ذلك الشيء واجبا بل جائز الترك [illegible]
[illegible] لا يبقى ذلك الواجب واجبا [illegible] مطلقا وقد فرضناه كذلك [illegible]
باقيا على وجوبه [illegible] حال عدم الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال
قلنا لا نسلم ان ايجاب الموقوف حال عدم الموقوف عليه [illegible] بشرط عدمه في زمان
عدمه والفرق بينهما [illegible] ولكن نعم [illegible] بان حال [illegible] الواجب المطلق
[illegible] الموقوف دون الموقوف عليه [illegible]
[illegible] والوفاق [illegible] لا يعادله

[illegible] واحتمال الخطاء في [illegible] الامر لا يدفع [illegible] والتعذيب المنفي هو التعذيب الدنيوي
والمراد بالرسول هو العقل [illegible] على شفقة فائدة [illegible]
في حضرة المنعم [illegible] واستغاله [illegible] واجب لذاته لان [illegible] وعدم الاستقلال
بالعقل [illegible] لان الثواب والاعواض [illegible] واحد عندنا عقلا [illegible] ولا مقصود [illegible]
بالاستقلال [illegible] والمعرفة السابقة على النظر [illegible] لا من [illegible] المنعم يتبعض
[illegible] وما ذكر من الالهام والتعليم وتصفية الباطن محتاج الى النظر [illegible]
وايضا المراد انه لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر فان التعليم والالهام من فعل [illegible]
[illegible] واما التصفية كما هو حقها محتاج الى [illegible] وخطرات [illegible]
[illegible] في حكم ما لا يكون مقدورا والمراد بالواجب المطلق هو ما لا يكون وجوبه مقيدا بوجود
ما يتوقف عليه كوجوب الزكوة المقيد بوجود النصاب لا ما يكون واجبا على كل تقدير
والا لما كان شيء من الواجبات واجبا مطلقا اذ لا يجب على تقدير الا [illegible] والتكليف [illegible] عقلا
واعترضوا على الوجه [illegible] فانه مشترك الالزام اي ما ذكرتم من لزوم افحام الانبياء مشترك
بين الوجوب الشرعي الذي هو مذهبنا والوجوب العقلي الذي هو مذهبكم فما جوابكم فهو جوابنا
اذ لو وجب النظر بالعقل فالنظر الآن وجوبه ليس معلوما بالضرورة بل بالنظر فيه والاستدلال عليه
[illegible] ان المعرفة واجبة وانها لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيقول المكلف لا انظر ما لم يجب علي ولا يجب علي ما لم انظر [illegible]
قد يكون وجوب النظر من القضايا التي قياساتها معها فتضيع النبي المكلف [illegible]
[illegible] لا تكلف وبنفسه العلم بوجوب النظر فيكون العلم بوجوب النظر ضروريا [illegible]
على طرفيه مع تلك المقدمات لا نا نقول كونه فطري القياس مع توقفه على ذكر نوع من المقدمات
[illegible] الايطار [illegible] وعلى تقدير صحته بان يكون بها كل دليل [illegible] المكلف ان [illegible]
وكلامه الذي [illegible] او [illegible] بترك النظر والاستماع او لم [illegible]
فلا يمكن الدعوة واثبات الشرع وهو المراد بالافحام واما ثانيا فالحق وهو ان [illegible]
ليس للمكلف الامتناع عن النظر ما لم يعلم وجوبه بل له الامتناع منه ما لم يجب عليه [illegible]
بالشرع ثابت في نفس الامر سواء نظر او لم ينظر وسواء علم وجوبه او لم يعلم فلا ينبغي ان يقول
ليس لك الامتناع عن النظر لانه واجب عليك [illegible] الاتيان به لا يسوغ لك اهماله [illegible]
لا [illegible] في لزوم تكليف الغافل لعدم علمه بالوجوب لانا نقول الغافل الذي لا يكون
تكليفه [illegible] من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف [illegible] قد خوطب بالتكليف
فليس من تكليف الغافل في شيء الا ترى ان الكفار مكلفون بالايمان اجماعا مع عدم علمهم بوجوبه
وبهذا الحق ايضا يندفع الاشكال عن المعتزلة [illegible] لا يجب النظر [illegible] لكن
الوجوب ثابت بالعقل في نفس الامر لا موقوف على علم المكلف بالوجوب والنظر فيه واما
الاشاعرة فلهم في اثبات هذا المطلب مسلكان الاول الاستدلال بالظواهر من الآيات
والاحاديث الدالة على وجوب النظر في المعرفة كقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض وقوله فانظروا الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها فهذا امر بالنظر في دليل
الصانع وصفاته والامر للوجوب كما هو الظاهر المتبادر منه وما نزل ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب قال عليه السلام

وبل لمن لا كبابين لحيبه ولم عنكبها فقدا وعدم ترك النفكر في والاسل المو وهو واجب اذا
او وعيد على ترك عن الواجب وهذا المسلك ظني لاحتمال الامر غير الوجوب وكون الخبر
المنقول من قبيل الآحاد المسلك الثاني وهو المعتمد ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين
كافة وقد تمسك في ذلك بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله لكنه ظني لما عرفت من احتمال صيغ
الامر غير الوجوب ولان العلم قد يطلق على الظن الغالب وذلك قد يحصل بالتقليد من غير نظر
وهي لا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب كوجوبه ثم الاعتراض عليه
من وجوه يعلم بعضها بالمقابلة لكل الاعتراضات الواردة على دليل المقدمة وبعضها مخصوص بالمقدم
وذلك وجوه الاول ان وجوب المعرفة بالشرع غير ممكن لان وجوبها كذلك اما ان يكون
بايجاب الله تعالى او غيره وهو غير ممكن لان ايجاب المعرفة اما للعارف به تعالى وهو تحصيل الحاصل
او لغيره وهو تكليف الغافل فان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وهو ايضا باطل
واجيب بان المقدمة القائلة بان تكليف غير العارف باطل لانه تكليف الغافل
ممنوع اذ شرط التكليف فهمه وتصوره لا العلم والتصديق به كما مر ان الغافل من لا يفهم
الخطاب او لم يقل انه مكلف لا من لا يعلم انه مكلف الثاني منع وجوب الاجماع على وجوب المعرفة بل
الاجماع واقع على خلافه وذلك لتقرير النبي والصحابة العوام على ايمانهم وهم الاكثرون في كل عصر
مع عدم الاستفسار عن الدلائل الدالة على الصانع وصفاته بل مع العلم بانهم لا يعلمونها وغاية جهدهم
الاقرار باللسان والتقليد المحض الذي لا يغني شيئا ولو كانت المعرفة واجبة لما اقروهم ولكن الحق
والحكم بايمانهم واجيب بانهم كانوا يعلمون الادلة اجمالا كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير
واثر الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما يدلان على الصانع اللطيف
الخبير غاية ما في الباب انهم قصروا عن التحرير والتوضيح لمقاصد المعرفة والتقرير والتفصيل للدلائل
الدالة عليها وذلك المقصود لا يضر فان المعرفة الواجبة اعم من الاجمالية التي لا يقدر معها على
التحرير او هي ان المعرفة التفصيلية واجبة لكنه فرض كفاية فان الوجوب الذي ادعيناه
اعم من فرض العين ومن فرض الكفاية والحاصل ان المعرفة على وجهين احدهما فرض عين وهو حاصل
للعوام الذين قرروا على ايمانهم والآخر فرض كفاية وهو حاصل للعلماء الاعصار الثالث ما لا يتم
الواجب المطلق الا به فهو واجب شرعا لان الواجب النظر مأمور به والله تعالى ذكره
ان يتعلق خطابه بشيء ولا يتعلق بما يتوقف عليه ذلك الشيء واجيب بان المعرفة مقدورة
بالذات اي لا يمكن ان يتعلق بها القدرة ابتدا بل هي مقدورة بايجاد السبب المستلزم اياها
فايجابها ايجاب السبب المقدور الذي هو النظر وذلك كمن يؤمر بالقتل الذي هو ازهاق الروح
وهو غير مقدور له بداية فانه اثر له مقدوره الذي هو السبب الموجب لازهاقه وهو ضرب
بالسيف اذا تكليف بغير المقدور شرعا الرابع المعارضة لما ذكر من الدليل الدال على وجوب
النظر بوجوه يدل على انه ليس بواجب شرعا بل منهي شرعا اولها ان النظر في معرفة الله تعالى
وصفاته وافعاله والمسائل الكلامية بدعة في الدين اذ لم ينقل في النبي
عليه السلام والصحابة رضوان الله عليهم الاشتغال بالنظر كما ذكر ولو كان واقعا لاشتغلوا به لنقل الينا
لتوفر الدواعي على نقله كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة رد
لقوله عليه السلام من احدث في ديننا ما ليس منه فهو رد واجيب بان ما ذكرتم من عدم النقل
ممنوع بل تواتر انهم كانوا يبحثون عن التوحيد والتنزيه وما يتعلق بها ويقرروها مع المشركين

والقرآن مملوء منه وهل ما ذكر من تلك الكلام الا قطرة من بحر ما نطق به الكتاب الكريم نعم انهم لم يدونوه
ولم يشتغلوا بتحرير الاصطلاحات وتقرير المذاهب وتبويب المسائل وتفصيل الدلائل وتلخيص السؤال
والجواب ولم يبالغوا في تطويل الذيول والاذناب لاختصاصهم بصفاء النفوس ووفور الاذهان
وعدم النزاع ومشاهدة الوحي المفيض لفيضان الانوار على قلوبهم الزكية والتمكن من مراجعة
من يفيدهم ويدفع عنهم ما عسى يعرض لهم من شك او شبهة كل حين مع قلة المعاندين المشككين لهم
واحاطتهم بكثرة الشبهات في زماننا كثرتها في زماننا ما حدث في كل حين ما احتجنا بالضرورة الى
الاعصار الماضية فاحتيج في زماننا الى تدوين الكلام لحفظ العقائد ودفع الشبه دون زمانهم وذلك
كما لم يدونوا الفقه ولم يميزوا اقسامه اربابا وابوابا واصولا ولم يتكلموا فيها بالاصطلاح المتعارف
بيننا من التنقيح والتقليب والجمع والفرق وتتبع المناط وتخريجه الى غير ذلك من اصطلاحات
الفقهاء لكلام على ما ذكرناه فقدح في الفقه لم يلزم ان يقدح في الكلام وان ادعيتم ان الاشتغال بها
على نحو الاصطلاحات والتفاصيل بدعة لم نسلم لكنه بدعة حسنة كالاشتغال بالفقه وسائر
العلوم الشرعية وثانيها انه عليه السلام نهى عن الجدل كما في مسألة القدر روي انه عليه السلام
خرج على اصحابه فرآهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان
قبلكم بخوضهم في هذا عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال عليه السلام اذا ذكر القدر فامسكوا
ولا شك ان النظر جدل فيكون منهيا عنه لا واجبا واجيب بان ذلك النهي الوارد عن الجدل
انما هو حيث كان الجدل تعنتا ولجاجا بتطبيق الشبهات التي سببه لترويج الآراء الباطلة ودفع
العقائد الحقة والآية الباطل في ضوء الحق بالتلبيس والتدليس كما قال تعالى وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق وقال تعالى بل هم قوم خصمون وقال تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ومثل هذا الجدال
لا نزاع في كونه منهيا عنه واما الجدل بالحق لاظهاره وابطال الباطل فمأمور به قال الله تعالى
وجادلهم بالتي هي احسن ومجادلة الرسول لابن الزبعرى وعلى القدري مشهور فروي
انه لما نزل قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال عبد الله بن الزبعرى قد عبدت
الملائكة والمسيح أفتراهم يعذبون فقال عليه السلام ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل
وروي ان القدري قال انا املك حركاتي وسكناتي وطلاق زوجتي وعتق امتي فقال
علي رضي الله عنه اتملكها دون الله او مع الله فان قلت املكها دون الله فقد اثبت دون
الله مالكا وان قلت املكها مع الله فقد اثبت له شريكا واما النظر عند الجدل فان الجدل
هو المباحثة لالزام الغير والنظر هو الفكر فلا يلزم من كون الجدل منهيا عنه كون النظر كذلك كيف
وقد مدحه الله تعالى بقوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
فيكون غرضنا لا منهيا عنه واجيب بان هذا الحديث لم يثبت صحته اذ لم يوجد في الكتب الصحاح
بل قيل انه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمر بن عبيد المعتزلي قال ان بين الكفر
والايمان منزلة بين المنزلتين فقال سفيان قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن
فلم يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولكم فسمع سفيان كلاما فقال عليكم بدين
النبي وان سلم صحته فالمراد به التنويض الى الله سبحانه فيما قضاه وامضاه والاتفاق عليه
فيما امره ونهاه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد ثم انه خبر آحاد لا يعارض

القواطع وما استند للشارحين مثل القواطع ولزوم العلم قيل والظن امارة اراد ان يلزم ما يتعلق
به الظن وهو يعتبر ما يحصل به العلم وهو الدليل وما يحصل به الظن وهو الامارة ومناطه اي ما ثبت
منه لزوم العلم او الظن اما عقلية صرفة كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له مؤثر واما مركبة من العقلي والنقلي
كقولنا الوضوء عمل وكل عمل لا يصح الا بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والنقلي الصرف
لاستحالته فان النقلي الصرف لا يفيد الا بعد العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول لا يستفاد من النقل
بل وذلك للدور والا لم يكن نقليا صرفا بل لا بد ان يستفاد من العقل بلزوم الدور ومن ثلث القسمة
اراد بالنقلي الصرف ما يكون جميع مقدماته القريبة نقلية كقولنا تارك المأمور به عاص لقوله تعالى
افعصيت امري وكل عاص يستحق العقاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وانما
قيدنا المقدمات بالقريبة لان النقلي الصرف انما يحتاج مقدماته البعيدة عقلية فلا يخالف المركب بل
يندرج فيه وقد يفيد اللفظي القطع اي قد يفيد النقلي الظن وانما الكلام في افادته العلم فالمعتزلة
وجمهور الاشاعرة على انه لا يفيد القطع [illegible] لانه يتوقف على العلم بوضع الالفاظ الواردة في كلام
المخبر الصادق لمعانيها المخصوصة وبارادته تلك المعاني ليعلم ثبوت المدلول والعلم بالوضع يتوقف
على العلم بعصمة رواة العربية لغة وصرفا ونحوا عن الغلط والكذب والعلم بالارادة يتوقف على عدم
النقل الى معنى آخر وعلى عدم كونه مستعملا بطريق التجوز في غير معناه الموضوع له وعلى عدم اضمار
شيء يتغير به المعنى وعلى عدم تخصيص ما ظاهره عموم الافراد او الاوقات بالبعض من ذلك بان
يراد من اول الامر ذلك البعض او يراد ما يفيد انتهاؤه في الحكم ويسمى ناسخا وعلى عدم
تقديم وتأخير يغير المعنى عن ظاهره وكل واحد من هذه الامور لجوازه في الكلام لا يجزم بانتفائه
بل غايته الظن ثم بعد هذه الامور اي العلم بالوضع والعلم بالارادة لا بد من العلم بعدم المعارض
العقلي الدال على نقيض ما دل عليه الدليل النقلي اذ لو وجد ذلك لم يفد الدليل النقلي بل يجب ان يؤول
عن معناه الى معنى آخر والى هذا اشار بقوله ووجب التأويل عند التعارض مثاله قوله تعالى الرحمن
على العرش استوى فانه يدل على الجلوس وقد عارضه الدليل العقلي الدال على استحالة الجلوس في حقه تعالى
فيؤول الاستواء بالاستيلاء او يجعل الجلوس على العرش كناية عن الملك وانما قلنا لم يفد الدليل النقلي
لان تصديقه يستلزم تكذيب العقل الذي هو اصل النقل لاحتياجه اليه واثباته بالآخرة اليه كما سبق
من انه لا بد من معرفة صدق النقل بدليل عقلي وفي تكذيب الاصل لتصديق الفرع تكذيب للاصل
والفرع جميعا وما يفضي وجوده الى عدمه فهو باطل لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني اذ الغاية
عدم الوجدان مع المبالغة الكاملة في تتبع الادلة العقلية وعدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود
والحق ان الدليل النقلي قد يفيد القطع فان من الاوضاع ما هو معلوم بطريق التواتر كلفظ الارض
والسماء وكاكثر قواعد الصرف والنحو في هيئات المفردات وهيئات التراكيب والعلم
بالارادة يحصل بمعونة قرائن مشاهدة من المنقول عنه او متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات
المذكورة فانا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما من الالفاظ المشهورة المتداولة فيما
بين جميع اهل اللغة في زمن الرسول عليه السلام في معانيها التي نريد منها الآن والتشكيك فيه
سفسطة [illegible] في بطلانها وكذا الحال في صيغ الماضي والمضارع والامر واسم الفاعل وغيرها
فانها معلومة الاستعمال [illegible]

[illegible] فانا نعلم معانيها قطعا فان انضم الى ذلك ظواهر [illegible] او منقولة تواترا
كان العلم بالوضع والارادة وانتفت تلك الاحتمالات المذكورة فان قيل احتمال المعارض
قائم اذ لا جزم بعدمه بمجرد الدليل النقلي او بمعونة القرائن [illegible] اذ لا مجال للعقل
فلا معارض من قبله واما في العقليات فلان العلم بنفي المعارض العقلي حاصل بعد العلم بالوضع
والارادة وصدق المخبر [illegible] وذلك لان العلم بتحقق احد المتنافيين يفيد العلم بانتفاء
الآخر فان قيل افادتها اليقين يتوقف على العلم بنفي المعارض فاذا تكون دورا
قلت افادته اليقين انما يتوقف على انتفاء المعارض وعدم اعتقاد ثبوته لا على العلم
بانتفائه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا او نفيا فضلا
عن العلم بذلك وهو قياس واستقراء وتمثيل بيانه ان ملزوم العلم والظن على ثلاثة اقسام قياس واستقراء
وتمثيل ووجه الحصر انه لا بد ان يكون بين الموصل وبين الموصل اليه مناسبة مخصوصة وذلك
اما باشتمال الموصل على الموصل اليه واما بالعكس واما باشتمال ثالث عليهما واما بالاستلزام
بينهما اما صريحا كما في الاستثنائيات المتصلة واما غير صريح كما في الاستثنائيات المنفصلة واما
الاقترانيات الشرطية وراجعة اما الى الاستلزام واما الى الاشتمال فالذي باشتمال الموصل او
بالاستلزام فيها هو القياس [illegible]
باشتمال الموصل اليه هو الاستقراء والذي باشتمال ثالث هو التمثيل واعترض عليه بانه يدخل
[illegible] على الاخير كما يقال كل انسان ناطق وكل ناطق ضاحك [illegible]
بان الاستدلال بحال مفهوم الناطق الذي هو كلي على حال كل واحد من جزئياته التي هي افراد
الانسان والقياس اقتراني واستثنائي لان القياس ان كان النتيجة او نقيضها مذكورا فيه
بالفعل فهو استثنائي كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة فالنهار موجود
او لكن لم يكن النهار موجودا فلم تكن الشمس طالعة والا فهو اقتراني والاول باعتبار الصورة النوعية
اربعة والشخصية اثنان وباعتبار المادة خمسة والثاني اربعة بيانه ان القياس الاقتراني
باعتبار صورته النوعية اي الهيئة الحاصلة من نسبة الحد الوسط الى الطرفين ينقسم الى اشكال
اربعة لان الوسط اما محكوم به في الصغرى ومحكوم عليه في الكبرى وهو الشكل الاول او محكوم به
فيهما وهو الشكل الثاني او محكوم عليه فيهما وهو الشكل الثالث او محكوم به في الكبرى ومحكوم عليه
في الصغرى وهو الشكل الرابع وباعتبار صورته الشخصية اي باعتبار الهيئة الحاصلة من المقدمتين
بحسب الحمل والاتصال والانفصال ينقسم الى قسمين وذلك لانه اما مركب من الحمليات الصرفة وهو الاقتراني
الحملي او من الحملي والشرطي او من الشرطيات الصرفة وهي الاقتراني الشرطي والثاني باعتبار المادة
الى خمسة اقسام لان مقدماته اما ان تفيد تصديقا او تأثيرا آخر غير التصديق اعني التخييل الجاري
مجرى التصديق فالثاني الشعر والاول اما ان تفيد ظنا او جزما فالاول الخطابة والثاني ان افاد
جزما يقينا فهو البرهان والا فان اعتبر فيه عموم الاعتراف او التسليم فهو الجدل والا فالمغالطة
وباعتبار مادته [illegible] اقسام المخيلات التي هي مادة الشعر والمظنونات التي هي مادة
الخطابة والمشبهات التي هي مادة المغالطة والمسلمات التي هي مادة البرهان والجدل وقد [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

المنفصل

وليس نافيه اياه وكذا م الجمع بين المتصل ومنفصله مع ان العكس الانساني اما متصل ...

مساو له احدهما ما ليس فيه عين المقدم ينتج عين التالي وكل ما ليس فيه عين التالي ينتج عين

المقدم لان صدق الملزوم يستلزم اللازم واستثناء اللازم يستلزم استثناء الملزوم واما ما ليس فيه عين التالي

او نقيض المقدم فلا ينتج شيئا لان استثناء الملزوم لا يستلزم صدق لازمه ولا استثناءه وكذا صدق

اللازم لا يقتضي صدق الملزوم ولا استثناءه لجواز ان يكون اللازم اعم من الملزوم واما منفصل

... وكذلك مع مساواته لان المنفصل الذي هو مانع الجمع ما ليس فيه عين كل من الجزئين

يستلزم نقيض الآخر لامتناع الجمع بين الجزئين واما استثناء نقيض احد الجزئين فلا يستلزم عين الآخر

ولا نقيضه لجواز ارتفاع الجزئين والمنفصل الذي هو مانع الخلو ما ليس فيه نقيض كل من الجزئين

يستلزم عين الآخر لامتناع الخلو عنهما واستثناء عين احد الجزئين لا يستلزم نقيض الآخر ولا عينه

لجواز الجمع بين الجزئين واما منفصل حقيقي ما ليس فيه كل من الجزئين يستلزم نقيض الآخر وبالعكس

لامتناع الجمع بين الجزئين وامتناع الخلو عنهما ايضا ...

[illegible]

اللواحق من المقدار والوضع ... الوضع والمقدار واما ان ...

الصورة المعقولة من ... بالعقل لان المحل ...

... ان يكون حاصلة

... السبب واما ان كل ... فلان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريا عن الشوائب

المادية وكل ما هو كذلك ... ان يكون معقولا ...

معقولا ... ان يكون معقولا يصح ان يكون

معقولا مع غيره ...

[illegible]

ان المقارنة العقلية وانما هو كذلك اذ امتناع لو وقع هو المقارنة المطلوبة على المقارنة العقلية بل لو بنيته
على امتناع تعلق صدق المقارنة المطلوبة الى الفرض الثالث فلزم احد الامرين اما فساد هذا الاول
او بطلان هذه المقدمة فان قيل لو وقع هو بطلان المطابقة على هذه المقارنة لا الذاتية
على التعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا فانما يلزم لو لم يجد فيه الموقف فلا وراجب
بان لو وقع هو المطابقة على المقارنة في العقل لا لما ليس لذاتها للتعارض وهو ان كل واحد
من المتقارنين موجود في حين قائم بغيره فلا يجد فيه الموقف فلا يرد [illegible] ان يكون كل
خاصية لبعض الموجودات ان تقبل المقصود [illegible] ان [illegible] فعلها والناس على [illegible] الانسان
من [illegible] لا شديد [illegible] منها القدرة وتفارق الطبيعة والمزاج [illegible] الشعور والعاقل
[illegible] ان [illegible] القدرة [illegible] الآثار [illegible] ان يكون مصدر الفعل
واحد او لافعال كثيرة وعلى التقديرين اما بالقصد والشعور او لا بالقصد والشعور الاول هو ان يكون
مصدر الفعل واحد بالقصد والشعور هو النفس الفلكية والثاني هو ان يكون مصدر الفعل واحد دون
القصد والشعور هو الطبيعة والثالث هو ان يكون لآثار كثيرة بالقصد والشعور هو النفس الحيوانية
والرابع وهو ان يكون مصدر الافعال كثيرة لا بالشعور وهو النفس النباتية فالقدرة تفارق
الطبيعة بالشعور لان [illegible] القدرة بالشعور [illegible] الطبيعة بلا شعور [illegible] القدرة
[illegible] القصد والشعور [illegible] الآثار [illegible] يكون مبدأ الافعال المختلفة [illegible]
يكون [illegible] القصد والاختلاف والطبيعة لا يكون [illegible] من المعنيين
[illegible] عن الامرين والنفس الفلكية [illegible] بالمعنى الاول دون الثاني والنباتية بالعكس [illegible]
عموم من وجه فان قيل القدرة الحادثة [illegible] فلا يدخل [illegible] من المعنيين
اجيب بان ليس المراد [illegible] بالفعل [illegible] التأثير والايجاد على [illegible]
الآمدي [illegible] القدرة صفة وجودية من شأنها [illegible] الايجاد والاحداث [illegible] على وجه
مقصود [illegible] الفعل بدلا عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة كذلك لكن لم يؤثر
لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى [illegible] لا [illegible] التأثير [illegible] يكون فعل العبد بقدرته على
مذهب المعتزلة او [illegible] قدرة العبد اصلا على ما ذهب اليه جهم مع الفرق الضروري بين حركتي الرعشة
والبطش وحركتي السقوط والنزول [illegible] بانا قاطعون [illegible] صفة شأنها الترجيح [illegible]
والتأثير ولا امتناع في ان لا تؤثر بالفعل لمانع [illegible] بدون التأثير بالفعل [illegible]
[illegible] والقدرة تفارق المزاج بالقياس الى [illegible] من [illegible] الآثار فان المزاج
يكون كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة يكون من جنس [illegible] الكيفيات
والقدرة ليس من جنس [illegible] الكيفيات الاربع فالقدرة [illegible] المزاج [illegible]
له آثار [illegible] تغاير الطبيعة والمزاج [illegible]
[illegible] للفعل [illegible] القدرة [illegible] الفعل [illegible] القادر هو الذي [illegible] الفعل
والترك [illegible]
[illegible] والامام [illegible]
[illegible] المعتزلة [illegible]
[illegible] القادر هو الذي [illegible] الفعل والترك [illegible]
[illegible] بالطرف الواحد [illegible]

لوجوب مقارنتها لتلك القدرة المتعلقة بها وقال الامام الرازي القدرة تطلق على القوة التي هي
مبدأ الافعال المختلفة بحسب [illegible] اذا [illegible] احد الضدين [illegible] تلك القوة [illegible] الضد
الضد الآخر يحصل ذلك الاثر ولا شك ان هذه القوة الى الضدين على السواء وتطلق ايضا على القوة
المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] ولا شك انها لا تتعلق بالضدين والا اجتمعا في الوجود بل [illegible]
الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر سواء كانا متضادين او غير متضادين وذلك لاختلاف
الشرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة فان خصوصية كل مقدور لها شرائط مخصوصة [illegible] وجود
من بين المقدورات المشتركة الا ترى ان القصد المتعلق بها شرط لوجوده دون غيرها ولعل الشيخ
الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير فلذلك حكم بانها لا تتعلق بالضدين ولعل
المعتزلة ارادوا بالقدرة القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة فلذلك قالوا بتعلقها بالضدين [illegible]
عليه صاحب المواقف بان القدرة [illegible] عند الشيخ الاشعري [illegible] التكليف [illegible] ان حالة
[illegible] بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التأثير [illegible] الفعل لتكليف الكافر والساهي ولزوم احد
المحالين لولاه اختلفوا ان القدرة هل هي مع الفعل او قبله فذهب المعتزلة الى [illegible]
الى الاول واختار المحقق مذهب المعتزلة واحتج عليه بوجوه الاول انه لو لم تكن قبل الفعل لما
كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا [illegible]
الايمان حال الكفر [illegible] والتكليف بغير المقدور [illegible]
والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل [illegible] لان القدرة [illegible]
الفعل من العدم الى الوجود [illegible] مع الفعل [illegible] ان يستغنى عنها لان حال وجود الفعل صار الفعل
موجودا فلا حاجة اليها لان [illegible] من العدم الى الوجود [illegible] من اللوازم
فالقدرة لا تكون مع الفعل والثالث انه لو لم تكن القدرة قبل الفعل بل مقارنة له [illegible] لزم
احد المحالين اما قدم العالم او حدوث قدرة الله تعالى [illegible] عدم انفكاك احدهما عن الآخر والتالي
[illegible] واجيب عن الاول بان تكليف الكافر [illegible] بالايمان في ثاني الحال [illegible]
ان استمر الكفر في ثاني الحال [illegible] على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن مكلفا [illegible]
التكليف تحصيل الحاصل [illegible] التكليف والقدرة التي هي شرط [illegible] بان التكليف لا يتعلق
الا بما هو مقدور واللازم [illegible] ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده [illegible]
للتكليف فلا [illegible] ان التكليف تحصيل الحاصل [illegible]
[illegible] التكليف حال القدرة [illegible] للمعتزلة [illegible] بلزوم عدم العصيان اذ
لا تكليف قبل الفعل لعدم القدرة فلا عصيان ومع الفعل لا عصيان ايضا [illegible] عدم
التكليف قبل القدرة [illegible] عدم العصيان [illegible] قبل الفعل [illegible] واما حال الفعل
فللامتثال وعن الثاني بان الفعل حال وجوده يحتاج الى القدرة [illegible] احداث
الحادث وايجاد الموجود [illegible] احداث الحادث [illegible] والايجاد الموجود
[illegible] وعن الثالث بان [illegible] قدرة العبد ولم ندع ان القدرة على الاطلاق
مقارنة للفعل [illegible] حدوث قدرة الله تعالى او قدم العالم [illegible]
حادثة مقارنة للافعال العادية [illegible] ان القدرة مع الفعل [illegible]
احدهما انها عرض والعرض لا يبقى زمانين فلو كانت [illegible] قبل الفعل [illegible] حال الفعل فلزم وجود

[illegible] ان [illegible] وجود [illegible] بالقدرة [illegible]

بدون القدرة والمعلول بدون العلة وهو محال واجيب عنه اما اولا فبالنقض بان الله تعالى
من ان الموجب لا افعال على حقيقته وان صار ليس مختار له بما لا يجدى نفعا لان الكلام في الله
لان اطلاق الالفاظ واما ثانيا فبالحل وهو انا لا نسلم ان الموجب لا يسبق زمانين ولو سلم فانما هو وجود
المعلول بدون ان يكون له علة اصلا واللازم هو وجوده بدون مقارنة العلة بل مع سبقها وسيجئ
ذلك اذ لم يتحقق معيار زمان وجوده ولو سلم فيجوز ان ينعدم القدرة ويحدث مثلها فيكون لها جا
بتجدد الامثال بل الاستمرار في حال الفعل ورد هذا الاخير بان وجود المقدور في اما بالقدرة الزائلة
فمعدوم الخ او الحاصلة وهو المحكوم لا يخفى ان هذا الدليل من الاشاعرة الزامي والا فهم لا يقولون
بتاثير القدرة الحادثة اذ لو كانت القدرة قبل الفعل لكان الفعل حال وجوده حكم لكنه في لانه لازم
من فرض وجوده اجتماع النقيضين وهو ان يكون الفعل موجودا ومقدورا معا لان الفعل قبل وجوده
معدوم قطعا وايضا القدرة التي فرضناها سابقة على الفعل سابقة عليه بل مقارنة له واجيب
اولا بالنقض بالقدرة القديمة فان فعل لا يلزم من وجود القدرة القديمة قبل الفعل وجود فعلها
معه فالقدرة الحادثة كذلك مع الفعل ومقدورية الفعل انما هي في زمان تعلق القدرة
اوليس فلم لا يجوز ذلك في القدرة الحادثة وهو ان يكون تعلقها موجودا قبل الفعل وعلتها
معارضا للفعل وثانيا بالحل وهو تحقيق مقوله حصول الفعل قبل وقوعه في ما قد يراد به
معنيان الاول ان حصول الفعل في زمان قبل زمان وقوع الفعل مشروط بشرط كونه
حاصلا في الثاني ان حصول الفعل في زمان قبل زمان الفعل لكن غير مشروط بشرط كونه قبل
في ولا استحالة في الحالة المعنى الاول لكنه لا ينافي المقدورية والمكان حصول الفعل من
القادر لان هذا الحكم لازم من وجود الفعل في ذلك الزمان وحده بل هو ممكن في ذاته
قطعا فلا يتصف بالامتناع الذاتي بل بالامتناع الغيري وذلك لا ينافي تعلق القدرة به
والمعنى الثاني غير في ما يمكن ان يزول عنه ذلك الزمان وصف كونه قبل زمان وقوع الفعل
ويحصل بدله وصف كونه زمان وقوع الفعل فلا يلزم اجتماع النقيضين وهذا كما قال
قعود زيد في سرطاعة اذ يمتنع كونه قائما حال كونه قاعدا في زمان قيامه اذ يمكن ان
يعدم القيام ويوجد بدله القعود ولا يتحد وقوع المقدور مع تعدد القادر اي لا يجوز ان يقع
مقدور واحد بالشخص بقادرين كل واحد منهما مستقل بالقادرية والدليل عليه ما مر في
امتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد بالشخص واما تمثيلهم هنا اذا كان كل
واحد من القدرتين مؤثرة واما من زعم ان القدرة قد يكون كاسبة لا مؤثرة فقد
يجوز اجتماع قدرتين مؤثرة وكاسبة على مقدور واحد فيقع بها كما في افعال العباد الاختيارية
ولم يجوز اجتماع مؤثرتين لما مر ولا كاسبتين لان الكسب هو ان يخلق الله الفعل
للقدرة الحادثة وانها لا تتعلق بفعل خارج عن محلها فلا يقدر زيد على فعل عمرو والا لكان
اثنان محل الفعل واحد بل يكون كل واحد من الاثنين محلا للفعل وهو بالشخص
بفعل آخر فلا يمكن اجتماع قدرتين كاسبتين على فعل واحد شخص واما قال لا يتحد
وقوع المقدور لما شهد عند من انه يجوز ان يكون لمعلول واحد شخص علتان مستقلتان
يكون ايضا وقوع المعلول بواحد منهما امتنع ان يقع بالآخر فلا يمكن ان وقوع المقدور الواحد
الشخصي الا من قادر واحد واما طلبا لما عندهم لما سلف من المنع على المعلول

بعد ما امتنع ان يقع بالآخر وعدم مشروط في بحث ان المعلول ينعدم بانعدام علة لا يستعاد
الا بما يتميز اي في مقابل ارادة القدرة فذهب طائفة الى ان ارادة القدرة يستعد ان يكون مماثلة
لا يمتنع ان يجمع قدرتان لقادر واحد على مقدور واحد بعين ما مر من دليل اجتماع علتين
مستقلتين وادله هذا الامتناع امتنع ان يكون قدرة الشخص على تحد تحايله القدرتين
على مقدور لو والامكان كل واحدة من القدرتين المتماثلتين بدل على كل واحدة من ذلك
المقدورين فلزم وحدة المقدور مع تعدد القدرة علته لم يحقق واحد ذكره المص هذا الامتناع
وقال لا استحالة في تماثل القدرتين لان حال القدرتين كحال القادرين يجوز تعلق قدرتين
متماثلتين من قادر واحد ومن قادرين بمقدور واحد فاوا وقوع ذلك المقدور
باحدى القدرتين في هذا الزمان فيلا جائز ووقوعه بالاخرى لان لوازم الامثال متحدة فيلزم
جواز وقوعه بهما في زمان واحد ووقوعهما بانه لا يمكن انتفاء وقوعه باحديهما وحدها
في زمان جائز ووقوعه بالاخرى وحدها بدلا عن الاولى بان لا يقع بالاولى ويقع بالثانية بدلا
عن الاولى فالوقوع واحد وذلك اما بالاول او بالثانية فاذا وقع باحدهما امتنع ان يقع
بالاخرى ويقابل العجز تقابل العدم والملكة اختلفوا في ان العجز عرض مضاد للقدرة ام هو عدم
القدرة عما من شأنه ان يكون قادرا فذهب الاشاعرة وجمهور المعتزلة الى الاول وذهب
ابو هاشم من المعتزلة الى الثاني واحتج المحققون لهم في اثبات كونه عرضا بانه الضرورة بين الزمن
والممنوع من القيام فان كل عاقل يجد من نفسه الفرق بين كونه زمنا وبين كونه ممنوعا من القيام وما هي
الا ان الزمن صفة وجودية هي العجز وليست هذه الصفة في الممنوع ولابي هاشم ان يجعلها عائدة
الى عدم القدرة في الزمن ووجودها في الممنوع فان فعل الممنوع اما يأتي من الفعل على قدر
ارتفاع المانع والزمن ايضا كذلك فالحكم بان احدهما قادر دون الآخر تحكم فلما الممنوع
يأتي منه الفعل وهو حالة من واله وصفاته واما العجز اي امر خارج بخلاف الزمن فانه يتعذر
من صدقه بل صفة فانه لا يصح ان تعد المقتل ان القدرة ان فسرت بسلامة الاعضاء فالعجز
عبارة عن آفة تعرض للاعضاء ويكون القدرة عدمية لان السلامة عدم الآفة وان فسرت القدرة
بهيئة تعرض عند سلامة الاعضاء وهي بالتمكن او بما هو علة له فجعل العجز عبارة عن عدم ملكة الهيئة
كان القدرة وجودية والعجز عدميا وان اريد بالعجز ما يعرض للمرتعش ويمتاز به حركة الارتعاش
عن حركة الاختيار فالعجز وجودي يتعلق الا سائره وهو الى هذا المعنى كلما كونه وجوديا وتضاد
القدرة الخلق تضادا واحكامهما اي لتضاد احكام القدرة والخلق فان القدرة صالحة لان تقع
بها الضدان والخلق لا يكون صالحا لان يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحدهما فقط اذ
الخلق ملكة للنفس يصدر بها عنها افعال بلا روية وفكر وتضاد الاحكام بحيث يصادقها وايضا
ان ما ذكر انما يفيد تغاير الخلق للقدرة والحق لا تضادها وذلك لان كون الشيء صالحا
لان يقع به الضدان وكونه غير صالح لذلك وصفان متنافيان لا يصدقان على ذات واحدة
من جهة واحدة فصح ان تغاير القدرة والخلق اما ذاتا واما اعتبارا واما تضادهما
وامتناع اجتماعهما في محل واحد فلا كيف والظاهر اجتماعهما في محل واحد كالعاقل القادر على فعل واحد
وما شوهد من تنافي الصفتين المتنافيتين لا يقتضي تنافيهما وتنافي اللازمين يستلزم امتناع
اجتماع بين الملزومين الوجوديين اللذين لا يتصادقان وذلك يمنع التضاد فجوابه ان تنافي
اللازمين لمحلين يستلزم تنافي الملزومين لا امتناع اجتماعهما في محل واحد ولا يصدق احدهما على

والسبب لاسماع الاصحاح هو تنافي اللوازم الاتصاله ومنها اللذة والالم اي من الكيفيات التي
والالم وتصور معناهما كسائر الوجدانيات وقد تفسران بتقدير تعين الجنس وتخصيصه فيقال اللذة ادراك
الملائم من حيث هو ملائم والالم ادراك المنافر من حيث هو منافر والملائم هو كمال الشيء الخاص به
كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذائقة وسماع النغمات الطيبة للسامعة والرجاء والتغلب
للغضب وادراك حقائق الاشياء واحوالها على ما هي عليه للقوة العقلية وقولنا من حيث هو ملائم
لان الشيء قد يلائم من وجه دون وجه كالدواء الكريه اذا علم ان فيه نجاة من العطب والهلاك
فانه ملائم من حيث اشتماله على النجاة وغير ملائم بل منافر من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه فادراكه
من حيث انه ملائم يكون لذة دون ادراكه من حيث انه منافر وبهذا اتضح فايدة قيد الحيثية في
الالم فيما ذكرنا ظهر ان كلا من اللذة والالم ادراك مخصوص اخص من مطلق الادراك المخصوص هو الملائم
في اللذة والمنافر في الالم والى هذا المعنى اشار بقوله وهما نوعان من الادراك خصصا باضافة
ثم المعتبر هو الملائمة والمنافرة بالقياس الى المدرك لا في نفس الامر لانه قد يعتقد احد الملائمة في شيء
فيلتذ به وان لم يكن ملائما وقد يعتقد المنافرة في شيء فيتألم به وان لم يكن منافرا والى هذا
المعنى اشار بقوله ويختلف بالقياس اي يختلف الالم واللذة بالقياس الى المدرك فان امرا بعينه
يلتذ به احد ويتألم به آخر وذكر الامام الرازي بعد الاعتراف بانهما حقيقتان غنيتان عن التعريف
انا نجد من انفسنا حالة نسميها باللذة ونتوقف ان هناك ادراكا للملائم لكن لم يثبت ان اللذة
ليس ادراك الملائم او غيره وبتقدير المغايرة هل هي معلولة له او شرط او معلولة له لكن يمكن
حصولها بطريق آخر ام لا والاقرب ان الالم ليس هو نفس ادراك المنافر ولا هو كاف
في حصوله لان التجارب الطبية قد شهدت بان سوء المزاج الرطب غير مؤلم مع ان هناك ادراكا
لامر غير طبيعي فان قيل كيف يتأتى له هذه المناقشات وقد اختار ان تصور معناهما بديهي واجلى
من تصور الملائم والمنافي واجيب بانه لعله اورد ما ذكر تقدير احتياجهما الى التعريف ودون
التسليم وانما تصورهما بكنههما امر مع الاشتراك وهذا هو تصورهما بخصوصهما ابلغ فان ذكر
سوى بها الاسلام تصور كنههما وزعم محمد بن زكريا الطبيب الرازي ان اللذة ليست الا العود
الى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها وهو معنى الخلاص عن الالم كالاكل للجوع والجماع لدغدغة المني
او غيبته ولكن لا نمنع جواز ان يكون ذلك احد اسباب اللذة او بالعود الى الحالة الملائمة
تحصل ادراكها فان الامور المستمرة لا نشعر بها فاذا زالت الحالة الطبيعية المستمرة ثم عادت
بزوال ما ليس طبيعيا ادركها فالذي هو اللذة انما نشأ من [illegible] ان اللذة
دفع الالم وبناها انها لا يمكن ان تحصل بطريق آخر سوى دفع الالم فانه قد تحصل اللذة
بغتة من غير سابقة الم وحالة غير طبيعية كما في مصادفة مال ومطالعة جمال من غير طلب وشوق
لا على التفصيل ولا على الاجمال بان لم يخطر ذلك بباله قط لا جزئيا ولا كليا وكما في ادراك
اللذائذ الحلاوة اول مرة وقد تحصل الخلاص عن الالم من غير لذة كما في حصول الصحة على التدريج
[illegible] ورود المستلذات من الطعوم والروائح والاصوات وغيرها على من له [illegible]
في ذلك وقد عرض له شاغل عن الشعور والادراك والحق ان [illegible] المنع الاول
بقوله وليست اللذة خروجا عن الحالة الغير الطبيعية الى الحالة الطبيعية والى المنع الثاني بقوله
لا غير حتى لو سلم ان الخلاص عن الالم لذة فلا نسلم انها منحصرة فيه حتى يصح قوله انها الخلاص
عن الالم لا غيره والموجود في نسخ الكتاب بهذه العبارة وليست اللذة خروجا عن الحالة الطبيعية

ولعله من قبيل طغيان القلم ثم قال الحكماء الالم الحسي سببه الذاتي تفرق الاتصال فيهان
السموم فانها انما تولم لانه تفرق اتصال العضو وكذا البارد فانه تفرق الاتصال لانه لشدة
تكثيفه وجمعه يوجب انجذاب الاجزاء الى سمت ثقل الاله ويلزم من ذلك تفرقها عما انجذب عنه وكذا
الحالك المظلم يولم لشدة جمعه والاسهل اليبس لشدة تفرقه والمر والحامض من المذوقات
يولمان لفرط الغوص والغض والضغط لفرط التفريق المستتبع للتفرق وكذا الحال في
المسموعات فبعضها مفرق وبعضها مكثف والاصوات القوية تولم بالتفرق الذي [illegible]
الهوائية عند ملاقاة الصماخ وانكره الامام الرازي متمسكا بوجوه منها ان من قطع عضوه بسكين
شديد الحدة في الغاية لم يحس الالم الا بعد زمان ولو كان تفرق الاتصال سببا للالم لما
تخلف الالم عنه بل تفرق الاتصال يعد العضو لسوء المزاج الذي هو المولم وحصوله يتوقف على زمان
وان كان قليلا فرسنا حينئذ [illegible] العضو المقطوع بالاستحالة الى مزاج [illegible] يحصل الالم الذي هو حسه ومنها
ان الغذاء انما يصير جزءا من المغتذي بالفعل بان يفرق اتصال اجزاء المغتذي ويتوسطها
ويتشبه بها فيجب ان يولم المغتذي والتالي [illegible] شهادة الحس وكذا النمو انما يحصل بتفرق
الاتصال مع انه غير مولم فان قيل التفرق الحاصل من التغذي والنمو يكون في اجزاء صغيرة جدا
فلصغر هذا التفرق لم يحصل الالم اجيب بان كل واحد من تلك المتفرقات وان كان
صغيرا جدا الا ان تلك التفرقات كثيرة جدا الا ان هذه الامور الموجبة للتفرق لا تختص بجزء من البدن
دون جزء بل حاصلة في جميع الاجزاء واجيب عنهما بان المراد بالسبب الذاتي ما لا يحتاج الى سبب
متوسط بينه وبين المسبب فجاز ان يكون مشروطا بشرط يتخلف عنه المسبب لفقدانه على ان
التفرق الحاصل في الاجزاء بالنمو والغذاء وان كان منضما مستمرا لكن ليس بتفرقه [illegible]
ومنها ان تفرق الاتصال في الجراحة العظيمة اكثر منه في لسعة العقرب فوجب ان يكون الالم في الجراحة
اقوى مع ان الالم في اللسعة ليس الا كذلك واجيب بانه انما يلزم ان لو كان الم لسعة العقرب
انما هو لتفرق الاتصال وليس كذلك بل هو انما يحصل بواسطة السمية من سوء مزاج مختلف
اقوى بما هو في الجراحة العظيمة ومنها ان التفرق زوال الاتصال وهو عدمي فلا يصلح
علة للالم الوجودي واجيب بان التفرق ليس عدم الاتصال بل حركة بعض الاجزاء عن
البعض فلا يكون عدميا او يقال انه ولو سلم فالعدمي يجوز ان يتصف به امر [illegible]
ويكون ذلك الامر بسبب هذا الاتصاف موجبا لامر وجودي وقال الشيخ ابو علي السبب
الذاتي للالم امران احدهما تفرق الاتصال على ما مر وكان المتن اشار الى هذا الكلام بقوله
وقد يستند الالم الى التفرق وثانيهما سوء المزاج المختلف فان سوء المزاج قسمان متفق
ومختلف فالمتفق مزاج غير طبيعي يرد على العضو ويزيل مزاجه الطبيعي ويتمكن ويثبت
بحيث كانه المزاج الطبيعي والمختلف مزاج غير طبيعي يرد عليه ولا يبطل مزاجه الطبيعي بالجزم
عن الاعتدال والمولم من بدن هو سوء المزاج المختلف ولذلك يولم لسعة العقرب
فالا يولم الابرة بل ليس لاحد [illegible] الى الان كخلاف سوء المزاج المتفق فانه لا يولم
وعليه برهان اي دليل انا لا نجد ان حرارة المدقوق اكثر من حرارة صاحب الغب
ولهذا يذوب اعضاء المدقوق مع ان حرارة الغب محسوسة دون حرارة الدق
فان صاحب الغب يجد التهابا شديدا ويضطرب اضطرابا دون المدقوق وانما ذلك
لان الاحساس شرطه مخالفة الكيفية للحاس وكيفية المحسوس اذ مع الاتحاد [illegible] بينهما

بين

الاتصال بالملامس من المحسوس فلا يكون هناك احساس بكونه مسرودا بالنار فاذا علق الكيفية
المنافرة في العضو وازال كيفية العضو الاصلية كما في سوء المزاج المختلف فيحس به لكونها متجددة
فلم يكن حصول واستمال فلا يحس بالكيفية المنافية فلا يكون هناك الم واما في سوء المزاج المختلف
فالكيفية الاصلية باقية مع الكيفية الواردة فيحصل المنافاة واحساس المنافي الذي هو الالم
ولذلك كان المحسوسات اذا استمرت ضعف الشعور بها متدرجا اذ بحسب استمرارها ينتقل
الى اليه من كيفية المحسوس وكيفية الحاس بها فيضعف النار والاحساس حتى ربما لم يحس
تلك المحسوسات المستمرة لحصول الاتحاد بين كيفية الحاس والمحسوس ولذلك فان المغافص
في الحمام يستسخن هواءه اولا ثم يستبرده ... وذلك لمحالة مدة تكيف هواء الحمام
حتى اذا لبث مدة قابت ... هواء الحمام ... وصار كيفية بدنه موافقة لكيفية هواء
تراه لا يدرك سخونة هواء الحمام وكل منهما اي من اللذة والالم حسي وعقلي وهو اي العقلي
اقوى لما كان كل من اللذة والالم ادراكا والادراك اما حسي او عقلي كان كل من اللذة
والالم اما حسيه وعقليه اما ظاهره فتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة فتعلق بالحواس
الباطنة واللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء فان المتمكن من غلبة ما
ولو في امر حسي كالشطرنج والنرد قد يعرض له منكوح شهي ومطعوم شهي فيرفضه لما يقتضيه
من لذة الغلبة الوهمية وبيان اللذة العقلية اقوى منها حسيا فان اللذة تتفاوت بحسب
تفاوت الادراك والمدرك والمدرك فان العين المدركة ما كانت في نفسها اشرف
واقوى يكون لذتها اتم واقوى كما ان لذة العين المعنوية من جمال الحبيب اقوى من لذة
العين المرئية وكذلك الادراك ما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق اذا راى
معشوقه من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرك ما كان اشرف كان اللذة
به اعظم فان المعشوق المنظور ما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان ان
القوة العقلية اشرف من القوى الحسية لانها مجردة ونفسية منزهة عن الشوائب المادية
وادراكها اقوى لانها عاقلة لذاتها وادراك القوى الحسية بالآلات ومدركات اشرف
لانها مجردات مبراة عن الشوائب المادية ومدركات القوى ماديات منغمسة
في الشوائب لاجرم يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات وعلى هذا القياس
حال الالم ومنها اي من الكيفيات النفسانية الارادة والكراهة وهما نوعان من العلم بالمعنى الاعم
ذهب كثير من المعتزلة وتابعهم المحقق الى ان الارادة هي اعتقاد النفع سواء كان نفعا او غيره
فالواجب ... القادر الى طرفي المقدور ... فعله وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد
طرفيه ترجح ذلك الطرف عنده وصار هذا الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه ووجب
جماعة منهم الى ان هذا الاعتقاد هو المسمى بالداعي الى الفعل او الترك واما الارادة فهي ميل
يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة انقباض يعقب اعتقاد الضرر وذلك لان كثيرا ما يعتقد نفعا
... ولا يريده الا اذا حدث فيه ميل بعد هذا الاعتقاد ... الا كما ... اعتقاد
النفع او ظنه بل تتبع لا او لغيره ممن توثر خيره تحت تمكن وصول ذلك النفع اليه او الى الانسان بدل
عنه واذا لم يكن هناك مانع من تعب او معارضة وما ذكر من الميل انما يحصل لمن لا يقدر
على تحصيل ذلك الشيء فلا يرى ماله كالشوق الى المحبوب فمن لا يصل اليه اما القادر التام
القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد يوجد بدون اعتقاد النفع

او بميل معه فلا يكون شيء منهما الا ربما فصلا ان يكون بينهما فان الهارب عن السبع اذا عن له
طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح
احدهما بالنفع بعقده فيه ولا على ميل يتبعه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم
بالضرورة انه من دهشة لا يخطر بباله طلب مرجح يختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى
النجاة وانه لو لم يجد المرجح لم يتوقف متفكرا فيه حتى يفترسه السبع وكذلك العطشان اذا كان
عنده قدحان من الماء متساويان من جميع الوجوه فانه يختار احدهما بلا داع له يرجحه على
الآخر وكذلك الجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه فانه يختار
احدهما من غير داع يدعو اليه والمعتزلة ادعوا الضرورة بان من يستوي عنده الطرفان
لا يرجح باختياره احدهما على الآخر الا لمرجح لكن في ذلك الطرف في دوام الاستواء لا يعقل
منه ترجيح اصلا وقالوا ان التساوي من جميع الوجوه في الامثلة المذكورة من جميع الوجوه
ثم ولا يلزم من فرض التساوي وقوعه ولا نسلم في هذه الصور المفروضة من مرجح بحسب اعتقاده
او لولاه لم يختر شيئا ما وفرض تساويه وليس يلزم من الشعور بالمرجح الشعور بذلك الشعور
فلعل الدهشة المذكورة صارت سببا لعدم استثبات الشعور في الحافظة فلاجل ذلك
لا يعرف الهارب الآية كان له شعور بالمرجح في تلك الحالة وايضا قالوا اذا فرض التساوي
... في النجاة فان طبيعته تقتضي سلوك الطريق الذي على يمينه ... لان الجانب الايمن في ...
اكثر والقوى ... الضعف كما هو المشاهد ... على عقده واما في القدحين والرغيفين
فيختار ما هو الاقرب الى اليمين والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة ...
الا سوى وايضا ... ان الارادة التي نفس كراهة ضدها ... اذ لو كانت غيرها لكانت
اما مماثلة لها او مضادة او خلافا والكل باطل اما الملازمة فلان من اراد شيئا من كل منهما ...
... واما بطلان اللازم فلانهما لو كانتا ضدين او مثلين امتنع اجتماعهما وهذا
... لو كانتا ... لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر وهذا ظاهر البطلان
كالسواد المخالف للحلاوة مع ضدها الذي هو الحموضة فلزم جواز اجتماع الارادة التي ...
... لان ضدها كراهة الضد ... الارادة من المتماثلين ... والضدين متضادان
وانه لا يلزم جواز اجتماع الارادة التي مع كراهة لان الارادة التي ... بالاكراه
اجتماع كل من المتخالفين مع ضد الآخر ... الى ان يكونا متلازمين وامتناع اجتماع الملزوم مع
اللازم ... او ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ... احتماع الضدين
او لو ... والجواب ... ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه او ... الى
او مع ترجيح احدهما بحيث ... وايضا لجواز ان يكون شيء مرادا من وجه ... معه
... من وجه ... مكروهة ... الارادة عند الشيخ ومن تابعه
منتشرة بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع ولا شك انها ... التعلق بالضدين
ولا اجتماعها مع الكراهة من وجهين نعم لو فسرت باعتقاد النفع او بميل معه لجاز تعلقها كل
من الامرين ... ان شرط الارادة التي وكراهة الشعور به ... والارادة
من غير شعور بفقده ... ان الارادة التي ... ان يكون بينهما الا ان
... المراد ذاتها ... الشعور بالضد ... الضد المشعور به ... والا
لا يشترط كون التي يعني الشرط ... لا معنى لدعوى ... اعني بعد المعنى ...

و ذلك ...

قد يوجد ولا يوجد كراهة ضده المشعور به عند عدم الشعور بالضد لا يقال لكن لا تدل الا ان ارادة الشي مطلقا تستلزم كراهة ضده المشعور به بل تدل ان ارادة الشي الذي يكون ضده مشعورا به تستلزم كراهة ضده المشعور به لانا نقول حينئذ الارادة لا تختلف بالشعور بضد المراد و عدم الشعور به و ذلك ظ و القايلون بالتغاير منهما اختلفوا فيه الاسلام مذهب القاضي ابو بكر و الامام الغزالي الى ان ارادة الشي تستلزم كراهة ضده المشعور به ولو لم يكن مكروها بل مرادا لزم ارادة الضدين وهو ممتنع لان الارادة من المتعلقين بالضدين متنافيان و احتج بمنع امتناع ارادة الضدين لجواز ان يكون كل من الضدين لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة لكثير من الامور المشعور بها و لجواز ان يكون كل من الضدين مرادا من وجه مكروها من وجه آخر بان الاخر بان يكون من قسم الارادة على راي الشيخ و متبعه و لهذا المذهب اشار المحقق بقوله واحد منهما لازم مع التقابل يعني ان كلا من الارادة والكراهة لازم للآخر مع تقابل المتعلقين اي ارادة احد المتقابلين لازمة لكراهة المقابل الآخر لا نفسها و بالعكس اي كراهة احد المتقابلين لازمة لارادة الآخر لا نفسها و ذلك بشرط الشعور بالمقابل على ما مر اقول لعل المحقق حيث غير القيد بالمقابل اراد تصحيح هذا المذهب اذ لا شك ان ارادة الانسان بفعل سلام كراهة تركه اذا اخطر بالبال و كذا ارادة الترك للسلام كراهة الاتيان اذا اخطر الانسان بالبال و بالعكس في كليهما و ذلك واضح عند العقل و يدفع عنه المنع الاول اعني قوله لجواز ان لا يتعلق بالضد كراهة ولا ارادة فان هذا في الضد جار دون المقابل بالسلب والايجاب و اما المنع الآخر فهو وان كان متوجها لكنه انما يدفع عن الاشاعرة دون المحقق حيث فسر الارادة باعتقاد النفع و الكراهة باعتقاد الضرر على ما ذكرنا اليه آنفا تبعا للحكماء و اهل الملة اتفقوا على ان ارادة الله تعالى اذا تعلقت بفعل من افعاله تعالى لزم وجود ذلك الفعل و امتنع تخلفه عن ارادته و اما اذا تعلقت بفعل غيره ففيه خلاف المعتزلة القائلين بان معنى الامر هو الارادة فان الامر لا يوجب وجود المامور به كما في العصاة و اما ارادتنا اذا تعلقت بفعل غيرنا فانها لا توجب المراد اتفاقا و اذا تعلقت بفعل من افعالنا نفسه فانها لا توجب ذلك الفعل عند الاشاعرة وان كانت مقارنة له و وافقهم في ذلك الجبائي وابنه و جماعة من متاخري المعتزلة و جوز النظام والعلاف و جعفر بن حرب و طائفة من قدماء معتزلة البصرة ايجابها للمراد اذا كانت تلك الارادة قصدا الى الفعل و هو اي القصد الى الفعل ما نجده من انفسنا حال الايجاد للفعل لا عزما عليه لان الارادة اذا كانت عزما على الفعل لم توجب المراد فانه قد يتقدم العزم على الفعل فلا يتصور ايجابه اياه و استدلوا على ذلك بان العزم توطين النفس على احد الامرين بعد سابقة التردد فيهما و العزم الذي هو هذا التوطين يقبل الشدة والضعف و يتفاوت بحسب ذلك الى ان يبلغ درجة الجزم بزوال التردد بالكلية و مع ذلك فقد لا يكون العزم الواصل الى مرتبة الجزم مقارنا للفعل ولا قصدا اليه بل يكون جزما بانه سيقصد الفعل فيكون سابقا على الفعل غير موجب له و ربما يزول ذلك الجزم لزوال شرط من شرائط الفعل او حدوث مانع من موانعه فلا يوجد الفعل بعده اصلا و اذا لم يكن التوطين البالغ حد الجزم موجبا للفعل فالذي لم يبلغه كان اولى بعدم الايجاب فهؤلاء اثبتوا ارادة متقدمة على الفعل بالزمان هي العزم و لم يجوزوا كونها موجبة و ارادة مقارنة له هي القصد و جوزوا ايجابها اياه و اما الاشاعرة فلم يجعلوا العزم من قسل الارادة بل امرا مغايرا لها و بنوا على هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل و الى ما ذكرنا اشار بقوله و تغاير

اعتقادهما

اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل و غيره يعني ان الارادة والكراهة يتغاير اعتبارهما بالنسبة الى الفاعل و غيره فان ارادة الفاعل موجبة للمراد اما اذا كانت الارادة قصدا فبالاتفاق و اما اذا كانت حادثة فبالخلاف والقيد المذكورين و ارادة غير الفاعل غير موجبة للمراد اما اذا كانت حادثة فبالاتفاق و اما اذا كانت قديمة فبالخلاف المذكور و على هذا القياس حال الكراهة بالنسبة الى ترك الفعل و هما تغايران بذاتيهما لخلاف الشهوة والنفرة يعني ان الارادة مغايرة للشهوة التي هي توقان النفس الى الامور المستلذة لان الارادة قد تتعلق بشيء دون الشهوة فانها لا تتعلق بشيء الا بالملذات و اذا ذكرت متعلقة بشيء كانت مجازا عن الارادة كما في قول المريض انا اشتهي فحال الشهي اي الطعام ان اريد ان اشتهي و كذا الكراهة مغايرة للنفرة لانها تتعلق بشيء دون النفرة و قال صاحب المواقف ان الارادة اما اعتقاد النفع او الميل التابع له جاز تعلقها بشيء بان يعتقد الشخص ان في اعتقاده منفعة معتبرة او في مقابلته منفعة ثم يميل الى ذلك الاعتقاد و ما يتبعه و اما اذا فسرت بالصفة المخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع فلا يجوز تعلقها بشيء لان ارادة الشيء مقدورة لنا والا احتاج حصولها فينا الى ارادة اخرى و يلزم التسلسل فالارادة على هذا التفسير قد ذكروا هو الذي على تقدير اقتدار الله تعالى ايانا على الارادة فان العقلاء من اهل السنة اختلفوا في تلك الارادة المقدورة هل يكون مرادة للعبد بارادة اخرى اولا و جه الاشاعرة والمعتزلة قصد فعل من فاعل قادر عالم به والكل بارادة و قال الجبائي يستحيل كون الفاعل للارادة مريدا لها بارادة اخرى لما يلزم من لزوم التسلسل و اعترض عليه بان كون الارادة مخصصة لاحد طرفي المقدور بالوقوع لا يمنع كون متعلقها مقدورا له لجواز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور و غيره من سائر الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور و لهذا اجاز ارادة الحق والموت و جه لوان الانسان قد يريد شرب دواء كريه غاية الكراهة فيتنفر عنه و قد يشتهي الطعام اللذيذ و لا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل واحد من الارادة والشهوة بدون الاخرى و قد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم وخصوص من وجه بحسب الوجود و كذا الحال بين الكراهة والنفرة في الدواء المذكور فقد وجدت النفرة دون الكراهة المقابلة للارادة و في اللذيذ يوجد الكراهة من المريض دون النفرة الطبيعية و قد يجتمعان في طعام منفور عنه هذه الكيفيات النفسانية التي ذكرت تفصيل الحيوة و هي صفة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج اعتبر الانواع و التقييد الاخير على ما هو راي البعض لا للاحتراز و تفصيل ذلك ان الحيوة هي مبدأ قوة الحس والحركة فكان هذا هو المراد او بالاول ليتميز عن قوة الحس والحركة و فيه نظر و قد يتبع اعتدال النوع و تنبعث عنها سائر القوى الحيوانية اي المدركة والمحركة و تتبع اعتدال النوع على ما هو ان لكل نوع من المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه بحيث اذا خرج عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع فاذا حصل في المركب اعتدال يليق بنوع من انواع الحيوان فاض عليه قوة الحس فانبعث عنها باذن الله تعالى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة كجذب النافع و دفع الفاسد فتكون الحيوة مشروطة باعتدال المزاج و مبدأ قوة الحس والحركة بالضرورة و كذا انها تغاير قوة التغذية لوجودها في النبات بخلاف الحيوة لكن هذا انما يتم لو ثبت ان الحيوة مبدأ قوة الحس والحركة لا نفسهما و ان التغذية في النبات والحيوان حقيقة واحدة فيلزم من مغايرة تلك الحيوة مغايرة هذه ايضا فاستدلوا على مغايرة

الشهوة لقوة الحس والحركة ولنفس التغذية الجواب بان الخشوع موجود في العضو المفلوج وفي العضو
الذابل والالية رد اليها التعقيب كما في الميت من عرض ولا حركة المفلوج ومن عرا غنداذا في
الذابل واعترض بان عدم الاحساس والحركة وعلتهم وعدم الاعتدال لا يدل على عدم من
الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوى ولا تصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل
واجيب بان ما تصدر عنه بالفعل اما الخشوع لحفظ العضو عن التفرق مثلا بان وما
تصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية عرضان والباقي عن الذابل ورد بانه يجوز ان يمنع
من بعض اثارها دون بعض لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض فلا بد من البينة لما كان
الخشوع عنده مشروطا باعتدال المزاج لزم اشتراطها بالبنية والمراد بالبنية البدن المؤلف من الفاسد
لان المزاج لا يتصور الا في المؤلف من العناصر على انه وهو الحس الى الروح الحيواني وهو جسم لطيف
بخاري يتكون من لطافة الاخلاط ينبعث من التجويف الايسر من القلب ويسري الى البدن
في عروق نابتة من القلب تسمى بالشرايين فالخشوع عند الحكماء مشروط باعتدال المزاج النوعي
والبنية والروح الحيواني ولذا الاشتراط ذهب الفلاسفة وكثير من المعتزلة بناء على ان تبطل من
زوال الخشوع بانتقاص البنية وتفرق الاجزاء وبانحراف المزاج عن الاعتدال النوعي وبعدم
سريان الروح في العضو لسدة او شدة رباط يمنع نفوذه وذهب جمهور المتكلمين الى ان
الحس اليسير بالخشوع ليس مشروطا بشيء مما ذكر فيجوز ما يمكن ان يخلقها الله تعالى في الجسم البسيط بل في
الجزء الذي لا يتجزى واستدلوا على امتناع كون الخشوع مشروطا بالبنية بانا ما لو اشترطت فاما ان
يقوم بالمجموع من البنية خشوع واحد فيلزم قيام العرض الواحد باكثر من محل واحد واما ان
يقوم بكل جزء خشوع على حدة فاما ان يكون القائم بكل جزء مشروطا بالقائم بالاخر فيلزم الدور او لا
فيلزم الرجحان بلا مرجح لتماثل الاجزاء وكذا الحكم في الواحد لا يقال لم لا يجوز ان يقوم بمحل
الاسباب مرجحة من الخارج لانا نقول فيكون الخشوع بذلك البعض لا البنية المؤلفة واجيب
بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس هذا من قيام العرض باكثر من محل واحد او تقوم بكل
جزء خشوع ويكون اشتراط كل من الاجزاء بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور او يكون خشوع
بعض الاجزاء مشروطا بقيام خشوع بالاخر من غير عكس وتماثل الاجزاء لا ينافي ذلك واحتج الشيخ
بالعالم المخلوق في الخلق الاول المتعال بكون الخشوع غير مشروط بالبنية حيث يخص
اجزاء الانسان في عدم اشتراطه بالموت عدم اشتراط قيام الخشوع به بقيام خشوع بالجزء الاول
لا يلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الذي به يتحقق البنية وتقابل الموت تقابل العدم والملكة
لان الموت زوال الخشوع عما اتصف به كالعمى الطارئ بعد البصر لا كمطلق العمى فلا
يكون عدم الخشوع عن الجنين موتا فعلى هذا يكون الموت عدميا فيقابلها تقابل العدم
والملكة وقيل كيفية وجودية تضاد الخشوع وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما ذكره المعتزلة من ان
الموت فعل من الله او من الملك يقتضي زوال خشوع الجسم من غير جرح واحترز بالتقييد
الاخير عن القتل وحمل الفعل على الكيفية المضادة مبني على ان المراد به الاثر الصادر
عن الحق على انه لو اريد به التاثير على ما هو الظاهر لكان ذلك تفسيرا للاماتة لا للموت
وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والخشوع فان العدم لا
يوصف بكونه مخلوقا واجيب بان المراد بالخلق في الاية التقدير وهو يتعلق بالوجودي
والعدمي جميعا او الاحداث والمراد احداث اسباب الموت على حذف المضاف اقول

الامور العدمية قد تحدث بعد ان لم تكن فيصح ان تتصف بالاحداث بها بعدما كانت غير متصفة بها كالعمى فانه
احدث في البصير بعد ان كان بصيرا فلا حاجة الى ما ذكره من احداث الموت ومن الكيفيات النفسانية الصحة
والمرض الصحة على ما ذكره الشيخ في الفصل الاول من القانون ملكة او حالة تصدر عنها الافعال
من الموضوع لها سليمة وليس كلا او غيره مما ذكر للتحديد بل التنبيه على ان جنس الصحة هو الكيفية النفسانية سواء
كانت راسخة او غير راسخة والا فليس بالراسخة كما زعم البعض على ما قال في الشفاء انها ملكة في الجسم الحيواني
تصدر عنه لاجلها الافعال الطبيعية وغيرها على المجرى الطبيعي غير ماؤوفة وردها بانه قد يصح بالامعان واما
عدم الملكة على الحال فالذكر مع انها متأخرة عنها في الوجود حيث يكون الكيفية اولا حالا ثم تصير ملكة
لان الملكة لرسوخها اشرف من الحال ولانها اغلب في الصحة وقال الامام الرازي مع اختلاف
في كونها صحة بخلاف الحال وهذا التعريف يتناول صحة الانسان وغيره من الحيوانات وما ذكر الامام
من انه يتناول صحة النبات ايضا وهو ما اذا كان افعاله من الجذب والهضم والتغذية والتنمية وغيرها
وذلك سليمة فليس بصحيح لان الحال والملكة انما يكونان من الكيفيات النفسانية اي المختصة بذوات الانفس
الحيوانية على ما صرحوا به وعلى هذا يكون تعريف الشفاء احكم اذ المراد الان بالملكة والحال الراسخ
وغير الراسخ من مطلق الكيفية اما ما ذكر في موضع اخر من ان النبوة من ان الصحة هيئة بها يكون بدن
الانسان في مزاجه وتركيبه بحيث تصدر عنه الافعال كلها صحيحة سليمة فمبني على ان الصحة المحسوسة
في الطب هي صحة الانسان واما قول بعضهم صحة البدن بصحة الافعال لان صحة الافعال محسوسة وصحة
البدن ليست بمحسوسة فتعريف المحسوس بالمحسوس ليس بمعلوم بتبعه واما المرض فحده
الشيخ بانه هيئة مضادة للصحة اي ملكة او حالة تصدر عنها الافعال من الموضوع لها غير سليمة وذكر
في موضع من الشفاء ان المرض من حيث هو مرض بالحقيقة هو عدم شيء اعني من حيث هو
مزاج او الم وهذا مشعر بان بينهما تقابل العدم والملكة ووجه التوفيق بين كلاميه على ما اشار
اليه الامام هو انه عند الصحة تحدث هيئة هي مبدأ السلامة للافعال وعند المرض زوال
تلك الهيئة وتحدث هيئة هي مبدأ الافة في الافعال فان جعل المرض عبارة عن عدم الهيئة
الاولى وزوالها فبينهما تقابل العدم والملكة وان جعل عبارة عن نفس الهيئة الثانية فتقابل
التضاد وكانه مترددة فيه اي بين هذين واعترض الامام بانهم اتفقوا على ان اجناس الامراض
المفردة ثلاثة سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ولا شيء منها داخل تحت الكيفية النفسانية
المسماة بالحال او الملكة اما سوء المزاج فلانه اما نفس الكيفية التي بها خرج المزاج عن
الاعتدال فانها تعرض بحسب غلبة الحمى حرارة كذا وكذا وهي من الكيفيات المحسوسة واما انصاف
البدن بها وهي من مقولة ان ينفعل واما سوء التركيب فلانه عبارة عن مقدار او عدد او
وضع او شكل او انسداد مجرى يخل بالافعال وليس شيء منها داخلا تحت الحال والملكة وكذا
اتصاف البدن بها وذلك لان المقدار والعدد من الكميات والوضع مقولة برأسها والشكل من
الكيفيات المختصة بالكميات والاتصاف من ان ينفعل واما تفرق الاتصال فلانه عرض لا يوجد الا حيث
يتحول الاتصال والا لم يدخل المرض تحت الحال لم يدخل الصحة تحتها لكونه ضدا لها والجواب بعد تسليم
كون التضاد حصرا ان يسمى المرض الى سوء المزاج وسوء التركيب وتفرق الاتصال ليس ذلك
والمقصود انه كيفية نفسانية تحصل عند هذه الامور ويسمى باعتبارها وهذا ما قيل انها مبتنيات اطلق
عليها اسم الانواع وذلك كما يطلق الصحة على اعتدال المزاج او المزاج المعتدل ومنها انها
من المحسوسات والفرح والحزن والغضب والخوف والهم والخجل والحقد ونحوها من الكيفيات النفسانية

كنوع ما به عما يرتسم فيها من صور النافع والضار كالفرح وهو كيفية معها حركة الروح الى خارج البدن
قليلا قليلا طلبا للوصول الى الملذ والحزن وهو كيفية معها حركة الروح الى الداخل قليلا قليلا
هربا من المؤذي والغضب وهو ما معها حركة الروح الى الداخل والخارج لحدوث امر
مضور رعبه خير متوقع وشر منتظر وهو مركب من رجاء وخوف فايهما غلب على
الفكر حركة الروح الى جهته فلخير المتوقع الى الخارج ولشر المنتظر الى الداخل فلذلك قيل
انه جهاد فكري والخجل وهو ما معها حركة الروح الى الداخل والخارج لانه مركب من فزع
وفرح تنقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بباله انه ليس فيه كثير مضرة فينبسط ثانيا
كالحقد وتعتري بعده انه اثر حادث غضب ثابت والالم شعور صورة المؤذي في
الخيال فلا شك في النفس الى الاشتمام وما بينهما ان لا يكون الاشتمام الى غاية السهولة والا
لكان كالحاصل فلا يشتاق الشوق الى حصله ولذلك لا يوجد الحقد مع الضعفاء ولا الى غاية الصعوبة
والا لكان كالمتعذر فلا يشتاق اليه فلذلك لا يوجد الحقد مع الملوك والمختصة بالكميات للمتصلة

كالاستقامة والانحناء والتقعر والتحدب والشكل والخلقة والمنفصلة كالزوجية والفردية
القسم الرابع من الكيف الكيفيات المختصة بالكميات وهي التي لا يكون عروضها بالذات الا للكم
المتصل كالاستقامة للخط والانحناء للخط والسطح والتقعر والتحدب للسطح والشكل للسطح
والجسم التعليمي او الكم المنفصل كالزوجية والفردية للعدد حتى ان اتصاف الجسم بهذه
العوارض لا يكون الا باعتبار ما فيه من هذه الكميات فتقدم من الكيفيات المختصة
بالكميات الخلقة التي هي عبارة عن مجموع الشكل واللون ويشكل من وجهين الاول ان
احد جزئيها الشكل وان كان مختصا بالكم لكن الاخر اعني اللون من
الكيفيات المحسوسة الغايته للكيفيات المختصة بالكميات واجيب بان مبنى ذلك على ما قيل
من ان اللون من خواص السطح ومع كون السطح ملونا ان سطحه ملون ولا تنافي بين كون
الكيف محسوسة وكونها مخصوصة بالكم والمراد بالكيفيات المحسوسة في القسم حيث جعلت
مقابلة للكيفيات المختصة بالكم انما هو قسم منها اعني ما لا يكون مختصا بالكم بها ولكن الاظهر
ان اللون قد ينفذ في عمق الجسم الثاني ان الكلام في الكيفية المفردة فلو اعتبر مركب الكيفيات
المختصة بالكميات بعضها مع البعض لكان هناك اقسام لا تتناهى بحسب الازدواجات
الحاصلة منها ثنائي او ثلاثي ورباعي وغير ذلك الا انه ليس مع انهم لم يعتقدوا انها لم يعدوا
من انواعها واجيب بانهم لما وجدوا الاجتماع اللون والشكل خصوصية باعتبار
نفعه في الحسن والقبح عدوا المركب منهما نوعا على حدة بخلاف مثل اللون والضوء
مع الاستقامة والانحناء او الزوجية والفردية الى غير ذلك ان وجود الخلقة لا يعقل
الا فيما هناك جسم طبيعي بخلاف الكيفيات المختصة بالكميات فانها انما تعقل في المادة
دون النصور على ما يجري في علم الحكمة الطبيعي والرياضي والالهي واجيب بان الامور
العارضة للخلقة منها ما هي عارضة لها بسبب ماهيته كالاستقامة والانحناء والزوجية
والفردية وهي المبحوث عنها في علم الرياضيات ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها
كمية مخصوصة كالخلقة وهذا لا ينافي الاختصاص بالكم واعلم ان كلامهم متردد في ان
الخلقة مجموع الشكل واللون او الشكل المنضم الى اللون او كيفية حاصلة من اجتماعهما ويبدأ بقرب

لا يجعلها ... على جهة فالمستقيم اقصر الخطوط الواصلة بين نقطتين عرف ارشميدس الخط المستقيم
بانه اقصر الخطوط بين نقطتين وفيه شك الامام فيه شك لان الخط المستدير يمكن ان يصير مستقيما والا متنع
الخط المستدير الا بعد الهيئة المخصوصة فاذا وجد المستقيم فلم يبق تلك الهيئة الاولى بل زالت وحدث
هيئة اخرى فعين ان المستقيم والمستدير انواع متخالفة والاستدارة والانحناء فصول متنوعة واما لوازم
للفصول المنوعة فيستحيل زوالها مع بقاء ذات فامتنع ان يوصف المستقيم بالاستدارة او العكس
المنحني او يساويه على سبيل التحليل الكاذب وقد اجيب عن ذلك بوجهين احدهما انا لا نسلم
انه اذا وجد المستقيم لم يبق تلك الهيئة المخصوصة التي هي المستديرة بل وتلك الخط باق بحاله
لكن زال بعض صفة الاستدارة منها وهي عارضان يجوز زوال كل منها
الى الاخر وثانيهما ان انطباق المستقيم على المستدير جائز مع بقائهما على حالهما كما في الكرة المدحرجة على سطح
مستو حتى تعود الى وضعها فان محيط دائرة على سطح الكرة منطبق على خط مستقيم وذلك الجواب
عام في الباب ان الانطباق هنا نادر وفي المستقيمين وفق على ان الامام اعتبار
الانطباق في التساوي والحكم به والكلام من الجانبين مرتج وتفصيله في الرسالة المعمولة لبعض
الاذكياء في حركة الدحرجة وقد رسم بانه الذي اوله يستر اخره وقيل لا يعرف وضوح وفي
بان يخط فيها يوهم كاذب ولو صح ليعرف وصحة بالضرورة ورسم ايضا بانه الذي اذا وقع في امتداد
شعاع البصر ستر وسطه طرفيه وهذا اقرب الى فهم العامة فان النبال اذا اراد ان يعرف استقامة
القدح او فوقه من امتداد الشعاع وقد رسم بانه الذي يحاذي جميع النقط المفروضة فيه كل اجزائه موجود
فكذا الدائرة يعني لا شك في وجود الخط المستقيم وكذا انه موجود فالدائرة ايضا موجودة وفي
سطح مستو خط واحد يوجد في داخله نقطة متساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه وجود
وجودها بان نتوهم ثبات احد طرفي خط مستقيم مماس الطرفين وحركة طرفه الاخر حتى يعود الى
الى وضعه الاول واعترض عليه بانه ان اراد توقف وجود الدائرة على وجود الخط المستقيم فمسلم
لان القوس المنطبقة على سطح مستو اذا ثبت احد طرفيه وحرك الاخر حصلت الدائرة اولا
اراد ان الحركة الدورية موجودة ملاسه وحركة خط مستقيم حركة دورية ثبت احد طرفيه
ايضا موجودة ملاسه فالدائرة موجودة ملاسه والتضاد منتف عن المستقيم والمستدير
وكذا عارضهما يعني ان الخط المستقيم لا يكون ضد الخط المستدير لان المتضادين لا بد وان
يتواردا على موضوع واحد بعينه والمستقيم والمستدير لا يتواردان على موضوع لان موضوع
الخط المستدير سطح مستدير وموضوع الخط المستقيم سطح مستو واذا لم يكن الخط المستقيم والمستدير متضادين
لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين فهذا الحكم الثاني صحيح دون الاول
لان الدائرة سطح مستو هي موضوع لمحيطها الذي هو خط مستدير اولى الحكم الثاني
ايضا صحيح لان الخط المستقيم قد يوجد في السطح المستوي فان محيط الاسطوانة وكذا المخروط
غير مستو ويوجد فيها خط مستقيم وعلى تقدير تسليمها ايضا نقول لم لا يجوز ان يكون استدارة الخط
واستواؤه شرطين لحلول الخطين في الموضوع الواحد القابل لهما وانه لا ينافي التضاد وطرفي خط
تعاقب الشرطين عليه لا يمكن للموضوع والا ذهب ان حتى يلزم ما ذكرتم من عدم التعاقب
على موضوع واحد واما ما قيل لم يكن عارضهما اعني الاستقامة والاستدارة متضادين
فهو مردود لانه عدم تضاد الخطين وغير مسلم لا نسلم عدم تضاد العارضين الا بقرينة ان
الاسود والابيض لا يتضادان لعدم الجوهرية عليهما مع تحقق التضاد بين السواد والبياض
والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم هيئة احاطة الحد الواحد بالجسم كما في بسيط الكرة

والمدين كما في نصف بسيط الكرة والاكر فان اما مخصص الشكل بهيئة الاحاطة بجسم ملبس يصح
او مخصص بشكل الدائرة او لبس فيها احاطة كم لي ان وقد يطلق الشكل على احاطة به وحد او حدود
ومع انضمام اللون فحصل الحلقة هذا مشعر بان الخلقة كيفية حاصلة من اجتماعها الثالث المضاف
حقيقي او مشهوري الثالث من اجناس الاعراض الاضافة وهي النسبة المتكررة اي النسبة التي
لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة بالقياس الى الاولى وهذه تسمى مضافا حقيقيا والمجموع المركب
منها ومن موضوعها مضافا مشهوريا وقد يسمى نفس الموضوع ايضا مضافا مشهوريا وخاصة
الانعكاس هذه خاصة للمضاف المشهوري فانه اذا نسب احد المتضايفين المشهوريين الى
الآخر من حيث انه مضاف وجب ان ينعكس تلك النسبة فينسب اليه الآخر ايضا كما يقال
الاب اب الابن ويقال الابن ابن الاب وان اخذ احدهما من حيث انه مضاف دون الآخر
لا من هذه الحيثية لم ينعكس مثلا اذا قيل الاب اب الانسان لم يقل الانسان انسان اب واما المضاف
الحقيقي فلا شبهة في تصور انعكاسه اولا فالابوة ابوة للبنوة ثم الانعكاس قد لا يتم
الا باعتبار حرف النسبة كالعظيم والصغير وقد يتوافقان على نحو واحد في الجانبين كقولنا العبد
عبد للمولى والمولى مولى للعبد او على اختلافه كقولنا العالم عالم بالمعلوم والمعلوم معلوم للعالم وكما
انه قد يتكافؤ بالفعل والقوة بمعنى اذا كان احد المتضايفين موجودا بالفعل فلا بد وان يكون
الآخر ايضا موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر ايضا موجودا
بالقوة مثال كون المتضايفين موجودين بالفعل كون الشخصين بالفعل احدهما ابا والآخر ابنا ومثال
كونهما موجودين بالقوة كون الشخص بحيث يكون من شأن احدهما التقدم بحسب المكان ومن
شأن الآخر التأخر فيه فان قيل المتقدم والمتأخر بحسب الزمان متضايفان مع ان المتقدم
الزماني اذا وجد بالفعل لا يوجد المتأخر بالفعل اجيب بان التقدم والتأخر امران اعتباريان
يعرضهما العقل اذا قايس ذات المتقدم الى ذات المتأخر فيكون المجموع المركب منهما ومن موضوعهما
ايضا اعتبار فلا وجود للمتضايفين منهما في الخارج بل في الذهن وهما معا فيه فالتكافؤ بين
المضافين الحقيقيين وكذا بين المشهوريين بحسب الوجود الذهني فانهما معا
واما موضوعاهما فاذا اخذا وقد يتحقق شيئان كالمالك والمملوك والاب والابن والمتقدم
والمتأخر وليس كلاما في ذات الموضوع وحده ولنوع الاضافة لموجودات انحاء مختلفة كالاول
والجوهر كالاب والكم كالاقل والكيف كالاحر والابن كالاعلى والمتى كالاقدم والاضافة كالاقرب
والوضع كالاشد انتصابا والملك كالاكسى والفعل كالاقطع والانفعال كالاشد تسخنا وثبوته في
ذهب جمهور المتكلمين وبعض الحكماء الى انه لا تحقق للاضافة في الخارج وذهب المحقق واستدل على تحققها
بوجوه اشار الى الاول منها بقوله والا تسلسل يعني ان الاضافة لو كانت موجودة في الخارج
لكانت في محل وحلولها في محل اضافة ثابتة بين المحل مغايرة لها فالكلام فيها يتسلسل الكلام
اليه ويلزم التسلسل في الامور الموجودة ولا يتبع تعقل الاضافة هذا اشارة الى الجواب الثاني
ربما يورد على هذا الدليل بانه لو كانت الاضافة ثابتة في كونها فالحق الابوة العارضة له واما
الابوة فلا تحتاج في كونها مضافة الى اضافة اخرى عارضة لها بل هي مضافة بذاتها فلا تسلسل
الاضافات والجواب ان الشيء ليس من هذه الحيثية بل من حيث ان الابوة لا تحتاج حالا في محل
مخصوص لها اضافة اخرى بالقياس اليه كما مر وتنقل الكلام كالكلام فان مفهوم الابوة مغاير
لمفهوم حصولها في محل كان حصول الابوة صفة زائدة عليها واما حصولها في المحل
فليس له مفهوم وراء كونه حصولا وكذا فلا يلزم كان حصول ذلك الحصول في المحل ايضا

على ما سبق وقيل في وجود الوجود ولانا نقول حصول الشيء في محل يستحيل ان يكون شيئا وكل الشيء
وكيف يكون الشيء في نفسه معدوما كالذات على حصوله في محل ولا يتصور عدم الشيء على نفسه واشار الى
قوله والتقدم وجودا عليه يعني ان الاضافة لو كانت موجودة لكانت مشاركة لسائر الموجودات
في الوجود ومتمايزة عنها بخصوصيتها وما لم يتصف بتلك الخصوصية بالوجود لم تكن الاضافة موجودة
لكون الاتصاف اضافة مخصوصة متوقفة وجودها على وجود مطلق الاضافة فيلزم تقدمه على نفسه
وما يقال من ان الاتصاف من قبيل النسبة المطلقة لا من قبيل النسبة المتكررة التي هي الاضافة فلا
يلزم من تقدمه على وجود الاضافة تقدم الشيء على نفسه ليس بشيء اولا فلان الاتصاف في الحقيقة
هو اضافة بين الموصوف والصفة كالابوة بين الاب والابن واشار الى الثالث بقوله
ولزوم عدم التناهي في كل مرتبة من مراتب الاعداد يعني لو كانت الاضافة موجودة للزم ان يوجد
لكل عدد صفات لا نهاية لها بحسب ما لها من الاضافة الى الاعداد الغير المتناهية فان الاثنين
مثلا نصف الاربعة وثلث الستة وربع الثمانية وهكذا الى غير النهاية وكذا الثلثة والاربعة
وغيرها من مراتب الاعداد واعترض عليه بان الاضافات اللازمة لكل مرتبة من مراتب الاعداد
لا ترتب فيها وان كانت مراتب الاعداد في انفسها مترتبة واشار الى الرابع بقوله ونكر تضايفها
يعني لو كانت الاضافة موجودة في الاعيان لزم تكرر مضايفات الذي لا يتناهى للعاقل والتالي باطل
بيان الملازمة ان التقدم بالنسبة الى كل موجود فيكون الاضافة متكثرة بتكثر الموجودات واعترض عليه بان
بطلان التالي ان بني على برهان التطبيق يرد عليه ان هذه الاضافات العارضة للشيء بالنسبة الى الموجودات
لا ترتب فيها وان بني على ان الكل متشوق على انه يجوز ان يكون اضافات موجودة غير متناهية كان
جدلا لا برهانيا وقد يستدل بانه لو وجدت الاضافة لزم اتصاف الباري بالحوادث لان له مع كل
حادث اضافة ولا شك انها انما تحدث بعد حدوث الحادث واجيب عن الوجوه الاربعة بان
التمايل بوجود الاضافة ليس قائلا بوجود افراد قائلا بل بوجود في الجملة فجاز ان يكون بعضها
موجودا دون بعض وكيف كل مضاف مشهوري فمضاف حقيقي بل لا بد ان يكون حصص
واحد يتميز بها من مشهوريه فان المضاف الحقيقي بعض والوصف الواحد لا يقوم بموضوعين
فان اولا على المضاف الحقيقي الواحد بمحل وحصل من مجموعهما مضاف مشهوري آخر
فيعرض له الاختلاف والاتفاق فان احد المضافين الحقيقيين ان كان خاصية حالة لصفة
الآخر كانا مختلفين كالابوة والبنوة والا كانا متفقين كالاخوة من الجانبين وانما فرع
الاختلاف والاتفاق على اختصاص كل واحد من المضافين المشهوريين بما نوعه من المضاف
الحقيقي اذ لولا هذا الاختصاص كان الحاصل في الموضوعين صفة واحدة بالشخص فلا يكون
هناك اعتبار فصلا عن الاختلاف والاتفاق ثم اختصاص المضاف المشهوري بالحقيقي اما
باعتبار او زائد في الطرفين اي باعتبار حقيقي موجود في كل واحد منهما او في احدهما اولا
باعتبار او حقيقي موجود في شيء منهما مثال الاول العشق فان اختصاص العاشق بالمعشوقية
من جهة ادراكه جمال المعشوق واختصاص المعشوق بالمعشوقية من جهة جماله ومثال الثاني العلم
فان اختصاص العالم بالعالمية من جهة العلم الذي هو صفة حقيقية واختصاص المعلوم بالمعلومية
لا يتوقف الا على حصول صفة حقيقية في المعلوم والا لزم اتصاف المعدوم بل الممتنع بالصفة الحقيقية
ومثال الثالث اليمين والشمال فان الاتصاف باليامن والياسر لا يكون باعتبار صفة
حقيقية في شيء منهما الرابع من اجناس العرض الاين وهو نسبة الى المكان يعني كون الشيء في الحيز

والمتكلمون يعبرون عن الاين بالكون ويعنون به الحصول وان انكروا وجود سائر الاعراض النسبية وقد حصروه
في اربعة انواع ولم يثبتوا لها سادسا بقوله وانواعه اربعة عندهم هي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق
لان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر اولا وعلى الاول اما ان يكون بحيث يمكن
ان يتوسطهما ثالث فهو الافتراق والا فالاجتماع واعتبر امكان تخلل الثالث دون تحققه ليشمل افتراق
الجوهرين بخلل الخلاء بينهما بالفعل بل بالامكان وعلى الثاني ان كان مسبوقا بحصوله في ذلك
الحيز فهو السكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فهو الحركة فالسكون حصول ثان في حيز اول والحركة
حصول اول في حيز ثان واوله الحصر في السكون حد لا يكون مسبوقا بحصول آخر كما في الساكن الذي لا يتحرك
قطعا فلا يحصل في حيز ثان وكذا اوله الحصول في الحركة لجواز ان ينعدم المتحرك في آن انقطاع فلا يحصل
له حصول ثان فان قيل اولا عرف الحركة المسبوقة بالحصول في حيز آخر لم يكن الخروج من الحيز الاول
حركة مع انه حركة وما فاتها اما لم وذلك لو لم يكن الخروج من الحيز الاول عين الحصول الاول في الحيز الثاني
كما صرح به الآمدي ومعه ان الحصول الاول في الحيز الثاني من حيث الانتهاء اليه وصول وحركة اليه
ومن حيث الابتداء من الحيز الاول خروج وحركة منه وما كان قولهم حصول الجوهر في الحيز ان لم يعتبر بالنسبة
الى جوهر آخر فهو عام لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا ذهب بعض المتكلمين الى ان
الاكوان لا تنحصر في الاربعة كما ذكرنا فان الله تعالى اذا خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر فكونه
في اول زمان حدوثه ليس حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا وذهب القاضي وابو هاشم الى انه
سكون لكونه حاصلا للحصول الثاني في ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق والثبت او زاد على الكون بخبر
مشروطه بغيره واوجه الحصر بانه ان كان حصولا اولا في حيز ثان فحركة والا فسكون فدخل في السكون
الكون في اول زمان الحدوث واعترض الآمدي بانه لا تماثل بين الحصولين واشتراكهما في كون كل منهما
موجبا للاختصاص بذلك الحيز لا يوجب التماثل لانه لا تم اما حصل اختلافهما بالعين ولو سلم ما حصول
الاول في الحيز الثاني حركة وفاقا فلو كان مماثلا للحصول الثاني لزم ان يكون هو ايضا حركة ولا قائل به
واعلم ان اطلاق الانواع على الاكوان الاربعة مجاز لان حقيقة الكون اعني الحصول في الحيز
واحدة والامور المميزة خيفيات وعوارض تختلف باختلاف الاضافات والاعتبارات الاصول
مسبوقة بل ربما لا توجد بعد الاختصاص فان الكون المخصوص قد يكون اجتماعا بالنسبة الى جوهر وافتراقا
بالنسبة الى آخر ثم الحركة كما قال اولا من حيث هو بالقوة قدماء الفلاسفة عرفوا الحركة بانها خروج
من القوة الى الفعل على التدريج او يسيرا يسيرا او لا دفعة ونقضها قوم بان معنى التدريج ان لا يكون دفعة
ومعنى الحصول دفعة ان يكون في آن وهو طرف للزمان وهو مقدار للحركة فيكون تعريفا دوريا
كما ذكره الشيخ وقال بعض الفضلاء ان تصور الدفعة واللادفعة والتدريج ويسيرا يسيرا تصورات
اولية لاعانة الحس عليها واما الآن والزمان فهما خفيتان لهذه الامور في الوجود لا في التصور
يتخيلون تعريف الحركة بهذه الامور الاولية التصور تحصل الحركة معرفة للآن والزمان اللذين هما خفيان
بهذه الامور في الوجود واستحسنه الامام الرازي والمراد بالكمال هنا الحاصل بالفعل والذي بالقوة
بالقوة كما ان في النوع بعضا ما والفعل تمام بالنسبة اليها
وجود صفتها وقد يعبر عن مفهوم الكمال كونه لانها حاصلة بعد ذلك ليس بمعنى ذاك ان يكون الحركة
لانه بعيد تجيبها ولاحق في ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصولها كمالا اولا واما بعد الاولية عن
الوصول فان الجسم اذا كان في مكان مثلا فهو ممكن الحصول في مكان آخر كان له امكانان امكان
الحصول في ذلك المكان وامكان التوجه اليه فهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول

والوصول كمال ثان ثم ان الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها الا التوجه الى الغير والسلوك
اليه فلا بد من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجها اليه ومن ان لا يكون ذلك المطلوب حاصلا
بالفعل اذ لا توجه بعد حصول المطلوب فالحركة انما تكون حاصلة بالفعل اذا كان المطلوب حاصلا بالقوة فهي
كمال لما هو بالقوة لكن من حيث هو بالقوة لا من حيث انه بالفعل ولا من حيث شيء آخر بخلاف سائر
الكمالات فان الحركة لا تكون كمالا للجسم في جسميته او شكله او لونه ونحو ذلك بل من الجهة التي هو باعتبارها
كان بالقوة اعني الحصول في المكان الآخر مثلا بخلاف سائر كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية
فانها كمال اول للجسم الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث هو بالفعل
واعترض بان تصور الحركة اسهل مما ذكر في هذا التعريف فان كل عاقل يدرك التفرقة بين كون
الجسم متحركا وبين كونه ساكنا واما الامور المذكورة في تعريفها فما لا يتصورها الا الاذكياء من العقلاء
واجيب بانه لا يلزم من احد مما ان ما اورد في التعريف يدل على تصورها بوجه ما والتصديق بحصولها
للاجسام لا تصور حقيقتها وانما ان هذا ليس تعريفا للحركة بحقيقته ثم بما عداها او لحصل صورتها
عند العقل بل هو مخصوص بما يميز المتحرك وغيرها فلا يضره كون تصورها اجلى
من تصور ما به الحركة كما لا يخفى ان الحركة كالحواس لا تشق العقل اولا ومع المحذور الذي هو التعريف
بالاخفى ويمكن ان يقال قد يتصور شيء بوجوه بعضها اجلى وبعضها اخفى وقد يورد في تعريفه
تصوره بالوجه الخفي امور هي اخفى من المعرف بالوجه الجلي لكنها اجلى من المعرف بهذا الوجه الخفي
واعترض ايضا بان هذا الحد لا يصدق على الحركة المستديرة الازلية الابدية على زعمهم اذ لا يتصور
فيها الا بالتوهم حال لا ان اول وثان نعم اذا اعتبر وضع من الاوضاع وابتدئ بحركة
وان ما بعده كان الحركة السابقة لا انتهاء لها الى ذلك الوضع الا ان هذا يسمى حسب التوهم كون
الوضع ويكون الى ما لا عد حد من الحدود الواقعة في اثنائها في الحركة ويحصل ذلك منتهى
للحركة السابقة عليه ولا يلزم من ان المتبادر من التعريف ان يكون الحركة كمالا اولا حسب الامر
لا بمجرد التوهم فقط او حصول الجسم في مكان بعد آخر هذا التعريف على راي المتكلمين وبعد الحصول
بالمكان اسم لا يتصور الحركة في سائر المقولات والمراد على ما ذكرنا آنفا هو الحصول الاول
في المكان الثاني فاندفع الاعتراض بان الحركة تنقطع عند الحصول في الحيز الثاني لانها انما تنقطع في الآن الثاني
له الآن الاول وهو ضروري لفظ الحركة يطلق على معنيين الاول يكون الجسم
ابدا متوسطا بين المبدأ والمنتهى ولا يكون في حيز آخر بل يكون في كل آن في حيز آخر وتسمى
الحركة بمعنى التوسط وقد يعبر عنها بانها كون الجسم بحيث اي حد من حدود المسافة يفرض لا يكون
هو فيه قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه وبانها كون الجسم فيما بين المبدأ والمنتهى بحيث اي
آن يفرض يكون حاله في ذلك الآن مخالفا لحاله في آنين يحيطان به والحركة بهذا المعنى امر موجود
في الخارج فانا نعلم بمعاونة الحس ان للمتحرك حالة مخصوصة ليست ثابتة له في المبدأ ولا في المنتهى بل
فيما بينهما الى آخرها لكن يختلف نسبة المتحرك الى حدود المسافة فهي باعتبار
ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة وبواسطة استمرارها وسيلانها تفعل في الخيال
امرا ممتدا غير قار تطلق عليه الحركة بمعنى القطع وهي الحركة بالمعنى الثاني فانه لما ارتسم نسبة المتحرك الى الحد الثاني
في الخيال قبل ان تزول نسبته الى الحد الاول عن الخيال امر ممتد منطبق على المسافة التي بين المبدأ
والمنتهى كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد في الحس المشترك فيرى لذلك
خطا او دائرة والحركة بهذا المعنى لا وجود لها الا في التوهم لاستحالة وجودها في الاعيان لان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل فقد انقطعت الحركة فالحركة لا توجد في زمان محيط

بحدّة زمان أن حصول المتحرك في المبدأ وأن حصوله في المنتهى فإن قيل الحركة لا توصف بالوجود
قبل الوصول إلى المنتهى ولا حال الوصول إليه لما ذكرنا آنفا ولا بعده وذلك ظ فلا تتصف
بالوجود أصلا أقول إن أردت بذلك قبل الوصول إلى المنتهى آنا قبل آن الوصول
إلى المنتهى فالترديد غير حاصر وإن أردت أعم من أن يكون آنا أو زمانا فنختار أنها متصفة بالوجود
في زمان قبل آن الوصول إلى المنتهى لا بعده وبيانه فإن قيل الحركة الموجودة لا تكون عبارة
عن المتوسط المطلق لأنه أمر كلي ولا وجود للكلي في الخارج فإذن الحركة الموجودة هي الحصول
في حد معين وذلك الحصول أمر آني غير منقسم في امتداد المسافة فهذا الحصول إن لم يتعدد
لم يوجد الحركة لأن المتحرك في الآن إن كان له في كل آن من المسافة وفي كل منها آن واحد فلا حركة له
في الآن بل هو ساكن مستوعبا في آن واحد وإن تعدد فتلك الحصولات المتعددة إن اتصل بعضها
ببعض يجب أن لا يكون هناك فاصل لزم تتالي الآنات وتركب المسافة من الحدود التي لا تتجزأ
وقد عرفت بطلانه وإن لم يتصل بعضها ببعض كذلك كان هناك زمان سكون فلا تكون
الحركة في ذلك الزمان متحركا ولا مستوعبا بل واصلا إلى المنتهى وهو ظ قلنا اختيار أن
تشخص الحركة باعتبار تشخص الموضوع والزمان وما فيه الحركة فإذا اتحدت هذه الأمور يوجب تشخص الحركة
فالحركة الواحدة بالتشخص هي التوسط الحاصل لموضوع ما متشخص في زمان واحد في مقولة واحدة
ويلزم من ذلك أن يكون بين مبدأ ومنتهى معينين واختلاف نسب هذا التوسط المتشخص إلى
حدود المسافة بحسب كون المتحرك في كل آن في حد آخر لا يوجب تعددا في ذات هذا المتشخص
بل في عوارضه وأحواله فإن قيل تلك النسب الحاصلة للمتحرك إلى حدود المسافة إن كانت متتالية
متصلة فلا فاصل لزم ما ذكرتم من تتالي الآنات والحدود وإن لم يكن متصلة كان هناك
زمان سكون قلت هذه النسب التي تعرض للحركة في الآنات إلى الحدود المفروضة في الآن
أمور اعتبارية معدوم اعتبارها لا يعدم وجود الحركة التي هي في ذاتها بحسب أي حدود تفرض
في مسافتها تعرض لها نسبة في آن بخلاف النسبة التي يمكن أن تعرض لها في حد وآن سابقين
أو لاحقين فاتضح ما ذكرنا أن الحركة بمعنى التوسط واحدة بالتشخص مستمرة فيما بين المبدأ والمنتهى
وحصل الجواب عن شبهة مشهورة في الحركة وهي أن المتحرك في الآن إن كان له من مبدأ المسافة
إلى منتهاها آن واحد فلا حركة له في الآن بل هو ساكن مستوعبا في آن واحد وإن كان له آنات
متعددة فإما أن تستوعب على واحد منها أي الأكثر من آن واحد عند انقطاع الحركة وإما أن لا تستوعب
فلا يكون في كل من الآنات إلا أحد الآنية إما متعاقبة متتالية فيلزم تتالي الآنات
وهو ظ وإما متفاصلة بزمان لم يوجد في ذلك الزمان من تلك الآنات فيلزم انقطاع الحركة الأينية
وكذا في الحركة الكمية والكيفية والوضعية لأنا نعلم أن للمتحرك من مبدأ المسافة إلى منتهاها آنا واحدا
مستمرا وهو كونه متوسطا بين المبدأ والمنتهى لكنه غير مستمر بحسب نسبته إلى حدود المسافة وتتعدد
بحسب تعددها وكما أن حدود المسافة بحسب الفرض كذلك تتعدد الآنات بالفرض وكما أنه
لا يمكن أن يفرض في المسافة حدان ليس بينهما مسافة أصلا كذلك لا يمكن أن يفرض في ذلك
الآن المستمر آنان متصلان بل كل آنين مفروضين فيه يمكن أن يفرض بينهما آنات غير
متناهية لأن كل نقطتين مفروضتين على خط يمكن أن يفرض بينهما نقط غير متناهية فلا يلزم
تتالي الآنات ولا انقطاع الحركة ولا كون المتحرك ساكنا وكذا الجسم في الكيف كيفية واحدة
غير قارة فيمكن أن تفرض فيكون هناك كيفية لغزي وصاولا يمكن أن يفرض في تلك الكيفية
غير القارة كيفيتان متصلتان بل كل كيفيتين مفروضتين فيهما يمكن أن يفرض بينهما كيفيات أخر

بأن يتحرك

فلا يلزم شيء من المحذورات أقول القول في الآن المسافة بالشروع لوجوده أصلا من أول الحركة
إلى منتهاها لما بانه بالضرورة وعن شبهة التي يورد بها أن الحركة لو حصلت في الأعيان لأجل كانت
يكون شيء منها موجودا في الحال أو لا يكون والثاني ظ لأنها لو لم يكن شيء منها موجودا في الحال
لم يكن موجودا في الماضي ولا في المستقبل أيضا لأن الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال وكذا الأول لأن الموجود في الحال إن
كان منقسما كان أحد جزئيه سابقا على الآخر لأن الأجزاء المفروضة غير موجودة معا لأنها غير قارّ
الذات فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة في الحال بل أحد جزئيها وإن لم ينقسم لزم
الجزء الذي لا يتجزأ لأنها منطبقة على المسافة لأن المنطبق على المنقسم منقسم هو الحركة بالمعنى
بمجاراته لا وجود لها في الأعيان أقول يمكن التفصي عن هذه الشبهة بوجه لطيف وهو
أن يقال لفظ الحال بالاشتراك يطلق على معنيين أحدهما الآن الذي هو الفصل المشترك
بين الزمانين المستقبل والماضي والثاني القطعة من الزمان المركبة من أواخر الماضي وأوائل
المستقبل ويختلف مقدارها بحسب اختلاف الأفعال التي تضاف إليها وينشأ
الشبهة التباس أحد المعنيين بالآخر فإن قوله الموجود في الماضي هو الذي وجد في الحال
والموجود في المستقبل هو الذي يوجد في الحال إنما يستقيم في الحال بالمعنى الثاني وقوله
فلا يكون الحركة الموجودة في الحال موجودة بل في أحد جزئيها إنما يستقيم في الحال
بالمعنى الأول فاقدي المقدمتين في حمل المعنى على أي حال سوقف أن الحركة توقف
على ستة أمور أحدها ما منه الحركة وهو المبدأ وثانيها ما إليه الحركة وهو المنتهى وإليهما أشار
بقوله على المتقابلين لأن المبدأ والمنتهى متقابلان حيث لا يجتمعان في شيء وإليهما أشار
بقوله والعلتين لأن المحرك هو العلة الفاعلة والمتحرك هو العلة القابلة وخامسها المقولة التي
تقع فيها الحركة وإليه أشار بقوله والمنسوب إليه لأن الحركة تنسب إلى المقولة التي وقعت فيها
الحركة وسادسها الزمان فإن الحركة لا بد لها من زمان تقع فيه الحركة وإليه أشار بقوله والمقدار
وأما توقف الحركة على تلك الأمور لا بد أن تحقق الحركة معا على ... والا فالزمان لما كان
مقدار الحركة على ما زعموا كان متوقفا على وجود الحركة فكيف يتوقف هي عليه
الحركة قد يكون منتهاها عدم الوجود عن الحركة كالناقص في حركة النقص فلا يتصور توقف الحركة
عليه وأما أن الحركة لا بد لها في تحققها من هذه الأمور الستة فلأن الحركة من حيث إنها عرض
لا بد لها من موضوع وهو علة قابلة ومن حيث إنها ممكنة لا بد لها من علة فاعلة ومن
حيث إنها أمر ممتد غير قار لا بد لها من زمان ولا بد لها أيضا
لذلك من مسافة وأما استلزام الحركة للمبدأ والمنتهى فإنما يظهر في الحركة الحادثة
المنقطعة بالفعل وأما الحركة الدائمة المستمرة أزلا وأبدا كحركات الأفلاك على رأي الحكماء
فلا يتصور لها ثبوت مبدأ ولا منتهى ولا شك أن الحركة الموجودة بالفعل لا تتوقف
على ما لا وجود له بالفعل ولا يسلم أيضا أن الحركة لا تستلزم المبدأ والمنتهى إلا أن يراد
أنها مستلزمة لإمكان فرضهما بفرض انقطاعها حتى امتدادا كما ذكرنا وما قيل من
أن الحركة كمال أول لما كان لها خروج من حالة يكون الحركة عندها بالقوة فكأنه من المبدأ

بالفعل مع أنه فرض مبدأ
دوران مخصوص فرض
لها مبدأ ومنتهى

وكاسه مردود لان الكمال لا يجب ان يكون مسبوقا بالعدم وكذا ما قيل من انها لما كان لها كمال
فان يتادي اليه هو المنتهى مردود لجواز ان يكون مطلوب علتها وذلك الكمال الذي ابدا
فلا يكون لها منتهى بالفعل فتامله وما اليه قد تحرر ان محلا يتبع ان محل مبدا الحركة قد يكون بعينه
محل منتهاها وذلك في الحركة المستديرة فان كل نقطة مفروضة في الجسم المستدير كالفلك يكون
مبدا الحركة ومنتهى لها فان الحركة منها هي بعينها حركة اليها وقد يتغايران ذاتا وعرضا بان
قد يكون مبدا الحركة ومنتهاها متضادين بالذات كالحركة من السواد الى البياض ومن الحرارة
الى البرودة وقد يكونان متضادين بالعرض كالحركة من المركز الى المحيط وبالعكس فان ذات
كل واحد من المبدا والمنتهى نقطة ليس منهما تضاد بالذات بل بالعرض بواسطة عروض عارضين
متضادين احدهما القرب من الفلك والاخر البعد عنه ولا شك ان مبدا الحركة ومنتهاها
لكل منهما ذات ومفهوم وهذا الذي ذكر حكم ذاتيهما واما حكم مفهوميهما فهو الذي اشار اليه
بقوله ولهما اعتبار ان متضايفان احدهما بالنظر الى تعلقهما بان له المبدا والمنتهى اما ان يكونا
مضافين الى ذي المبدا وذي المنتهى واما ان يعتبر كل منهما بالقياس الى الاخر فالاول على سبيل
التضايف والثاني على سبيل التضاد اما ان الاول على سبيل التضايف فلان المبدا انما
يعقل بالقياس الى ذي المبدا وذو المبدا انما يعقل بالقياس الى المبدا واما ان الثاني على سبيل
التضاد فلانهما متقابلان لما ذكرنا وليس احدهما عدما للاخر فهما اما متضايفان واما متضادان
لكن ليس كل من يعقل مبدا الحركة يعقل منتهاها فثبت ان منتهاها على التضاد واشار الى الاعتبار
الاول بقوله احدهما بالنظر الى ما يتعلقان له فان المبدا والمنتهى انما يقالان لذي المبدا وذي
المنتهى ولو الحدث الحقان اعني المقولة وغيرها لا شك ان الموضوع الحقيقي للحركة الاينية
والوضعية هو الجوهر المادي للمكان المتصف بالوضع اي الصورة الجسمية التي هي جوهر ممتد
في الجهات الثلث مطلق الجسم مع الصورة هو القابل بالذات للحركة المتصف حقيقة بالتحرك واما
الهيولى والصورة النوعية والاعراض الحالة فيها فهي متحركة بالتبع الحكمية معا وبالعرض
والموضوع الجسم للحركة الكمية والكيفية هو الهيولى التي هي محل للمقادير والكيفيات ...
اما اما هي متصفة بها من الحركتين اصالة وبالذات ...
التبع وبالعرض واذا تمهد هذا فنقول لا يجوز ان يكون المتحرك هو بعينه المحرك اي لا يجوز
ان يكون الشيء الذي عرض له التحرك هو الشيء الذي عرض له التحريك وحده واستدل
على ذلك بوجهين الاول ان الامر المستمر لا يجوز ان يكون علة لامر متجدد اي في علة للحركة والا
لكان علة لجزء الاول منها مع دوام ذلك الجزء بدوام ذلك المستمر فلا يوجد الجزء الذي منها
لان اجزاء الحركة لا تجتمع في الوجود فلا يحصل الحركة المتركبة منها وهو المراد بقوله اعني المعلول
اي الحركة ولا شك ان المتحرك امر مستمر فلا يكون علة لحركة ذاته فعلم ان هذا انما يدل
على ان الامر المستمر لا يكون وحده علة مستقلة لوجود الحركة فلا يلزم منه الا ان لا يكون المتحرك
الذي هو مستمر محركا مستقلا وحده في هذا التحريك لكن لم لا يجوز ان يكون هو مقتضيا
لوجود الحركة بشرط تجدد حالة ملائمة ويكون تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد
من تلك الحالة الملائمة كما زعمتم في الطبيعة التي هي محركة عندكم للجسم مع كونها مستمرة ولعلها

قد سبق ان الحركة الموجودة في الخارج هي الحالة المسماة بالتوسط وانها مستمرة الوجود باقية بشخصها
الى منتهى المسافة ... امتداد ... وان النسبة العارضة لها بالقياس الى الحدود
المفروضة في المسافة عوارض ... لا تعدد ... علم لا يجوز ان يكون المحرك المستمر
مقتضيا لوجود هذه الحركة المستمرة ... غرض المستدل ... ان المحرك للجسم المتحرك ليس
هو الجسم لذاته واذا اعترض ... الجسم لحركة بزوال حالة ملائمة او شرط آخر فلم يكن المحرك ذات الجسم
بل مع زوال تلك الحالة الملائمة فلا يتجدد في ذلك الغرض يمكن الاتمام ... على ان في الاجسام
قوى هي مبادي الحركات ... ان الجسم المتحرك لو كان هو المحرك بعينه لعم الحركة جميع الاجسام
في جميع الاوقات وهو المراد بقوله ... والتالي باطل لانا نشاهد بعض الاجسام ساكنة
دائما وبعضها ساكنا في بعض الاوقات بيان الملازمة ان ذات الجسم لو كان مقتضيا للحركة
بشرط الحركة ... الجسم فلا يوجد جسم لم يتحرك دائما ولا يخفى ان هذا الدليل مبني على اشتراك
الاجسام في جسمية واحدة هي الجسمية المطلقة المقتضية للحركة بعينها وهو ممنوع لجواز ان يكون هناك
حقايق مختلفة متشاركة في كونها جواهر ممتدة في الجهات مقتضي بعضها للحركة دون بعض
... ان يكون اقتضاؤها للحركة بشرط لا يعم ولا يدوم
فلا يلزم من كون الجسم المتحرك هو المحرك بعينه ان يعم الحركة جميع الاجسام في جميع الاوقات وهنا
كان ههنا مظنة سؤال وهو ان حال الطبيعة مستمر الوجود كالمتحرك وعام للاجسام فلم
لم يلزم من اقتضائها للحركة ... ولا عموم الحركة بالنسبة الى جميع الاجسام في جميع الاوقات
علم لا يجوز ان يكون الجسم المتحرك ... مقتضيا للحركة ولا يلزم ... في الدليلين
فاستعمل الدليلان كلاهما اجاب بقوله بخلاف الطبيعة المختلفة المسماة في حال ...
ان الطبيعة المختلفة في الاجسام ... للحركة لا مطلقا بل في حال من الاحوال وهو الخروج
عن المكان الطبيعي فلا يقتضيها الحصول فيه فلا يكون لذاتها مقتضية للحركة الاول
... الجزء الاول ... لحصول الجزء الاول ... فلا ... الجسم الاول
... الذات ولا يلزم عموم الحركة في الاجسام لاختلاف الطبيعة المقتضية فيها ولا في جميع الاوقات
لجواز ... الحالة التي يكون الطبيعة مقتضية للحركة فيها ولا يخفى ان هذا الجواب كما يكون
جوابا عن النقض يكون جوابا عن اصل الدليلين كما ... الجواب عنهما ...
الى اربع اي المقولة التي تقع فيها الحركة اربع الاين والوضع والكم والكيف وباقي المقولات
لا تقع فيها الحركة واشار الى بيان ذلك بقوله فان ... الجوهر يوجد دفعة ... فيها
يعدم بعدم ... والمضاف تابع وكذا متى والجدة يوجد دفعة ولا يعقل حركة في مقولتي
الفعل والانفعال ... ان مقولة الجوهر لا يقع فيها حركة لان الجوهر اما بسيط او مركب
... لا يتدرج كما سيأتي وذلك ان المراد بحركة شيء في مقولة
ان ذلك الشيء ينتقل من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
الى صنف آخر منه او من فرد من صنف الى فرد آخر منه ... فان لم يكن ... الاتي
آخر لم يتصور وقوع الحركة فيها ... المراد من وقوع الحركة في المقولة ان كان ...
جوهرا آخر ... الجوهر التي ينتقل فيها المتحرك من نوع الى نوع او صنف الى صنف او فرد ...
الى فرد لا يوجد شيء منها في زمان ... الحركة حال الحركة لان الاستمرار في الزمان

مباني الحركة واذا كان كل مباني آن طلايع انما ان يكون من جوهر يتصل من كل مباني آن
الى هو بمنزلة نقطة لا يكون شيء منها موجودا فيه او لا يكون و آن بلزم منه تتالي الآنات وهو محال والاول
يلزم منه ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو محال بالضرورة ثم اعلم انه اللازمة على ان الحركة
اما جسم او مادته ولا وجود لهما مع زوال الصورة الجوهرية فان قيل هذا الدليل منقوض
بالحركة في الكيف وغيره من المقولات احيب بان ثبات الموضوع هذه الكيفيات
وسائر الاعراض جائز فلا يلزم من خلوه عن الكيفيات المتعاقبة مثلا انتفاء المتحرك
حال كونه متحركا كما لزم من خلو المتحرك عن الجواهر المتعاقبة انتفاؤه على انا نقول واعترض عليه
بانه وان لم يلزم منه ذلك لكنه لزم فيه الاول وهو انه اذا خلي الموضوع في زمان عن الكيفيات
فلا لم يكن له في ذلك الزمان حركة في الكيف لان الحركة كما تقتضي بانتفاء المتحرك تنتفي
بانتفاء ما فيه الحركة من الكيف وغيرها بل يلزم ان لا يكون هناك الا كيفيات هي موجودات
آنية لا يوجد شيء منها الا مدة الواقعة بين تلك الآنات فان تحصيل مثل هذه الموجودات
المتعاقبة حركة ضرورة فليتيسر مثل حصير وبيزة الارض ومعه ما لم يجز كذلك ثم نار اكل لك
ايضا حركة والحق انه لم يكن الحركة منطبقة على الزمان ولا منقسمة بانقسامه وما حوا بان الحركة
والزمان والمسافة منطبق بعضها ينقسم كل منها بانقسام الآخر ويكون ... منه بازاء
جزء من الآخر فمثل هذه لا يكون حركة لا بعد ما لا يلزم الحركة فيها ولا يخلص الا بان يقال
كما ان المتحرك لا يتبقى فيما بين المبدأ والمنتهى آن يستمر بكم غير مستقر يمكن ان يفرض لكم بسبب
استمرار وعدم استقرار اجزاء غير متناهية كل واحد منها يتعرض في آن فقط وكذا الكيف
الذي فيما بين المبدأ والمنتهى كيفية واحدة تسيال يمكن ان يفرض فيها كيفيات غير متناهية
يفرض كل منها في آن فقط وكذا الحال في الحركة الوضعية والكمية فيتعدد افراد الاين والكم
والاوضاع والكيفيات في الحركة انما هو بالفرض دون الفعل كالنقطة التي يمكن فرضها
في خط واحد متناه وكما اذا فرض عليه نقطتان وجب ان يكون بينهما خط يمكن ان يفرض
فيه نقطة لا تقف على حد كذلك اذا فرض في الحركة آنان او كيفيتان وجب ان يكون
بينهما كيف يمكن ان يفرض فيه اين او كيف لا تقف على حد قالوا ومثل
هذا الكمال السيال الذي يتبدل افراده على محله مع بقائه بشخصه لا بد ان يكون عرضا
مستقوم محله بدونه فلا يتصور الحركة في الجوهر واعترض عليه بان المادة بشخصها الحقيقية
انما تتوقف على مطلق الصورة لا على صورة بشخصها فجاز ان يتبدل عليها الصور الجوهرية
فيها على نحو تبدل الكيفيات مع بقائها بشخصها فيكون متحركة في الجوهر كتحركها في الكيف والجواب
منها هو ان موضوع الكيف يجوز ان يخلو عن تلك الكيفيات باسرها مع بقائها موجودة
بشخصه بخلاف المادة اذ لا يجوز خلوها عن تلك الصور باسرها مع بقائها موجودة
وهذا القدر كاف في كون تلك الصور جواهر متقومة لمحلها فليس يلزم من تبدل الحال
على الوجه المذكور ان يكون محله متقوما بدونه حتى يلزم كونه عرضا كما زعم واحتج
بان الهيولى لا تحصل ولا بقاء لها بالفعل الا بان تتصور بصورة معينة والذات
اذا لم يكن متحصلا بالفعل لم يتصور تحركها من شيء الى شيء فاذا تحركت الهيولى فلا بد
من ان يكون حال حركتها متحصلا بالفعل اي متصورا بصورة معينة من ابتداء الحركة

في انها بها يمتنع ان تتحرك في الصورة بالضرورة لا يخالف مثلا وجوب تحصلها بالفعل
حال حركتها لكن لم لا يجوز ان يكون تحصلها بالفعل بصور متعاقبة لا بصورة واحدة فلا يلزم
امتناع الحركة في الصور عليها الا ما يقول هي مع احدى تلك الصور ذات متحصلة ومع
الصورة الاخرى ذات متحصلة اخرى وليس لشيء من تلك الذوات المتحصلة حركة واستمرار
من حالة الى حالة اخرى وليس هناك حركة اصلا فعلى هذا الجواب كما ترى مبني على
ان الهيولى لعدم الاستقلال بالنوع لا تحصل موجودة الا بالصورة المعينة وذلك لا يعلم
من ابهامها وعدم ... وعدمها واتصالها وانفصالها تابعة للصورة فلو كانت في ذاتها
متحصلة بالفعل لما كانت كذلك وسيجيء في ذلك تحقيق اولى وايضا انا نقول
في عدم حركة الهيولى في الصورة الجسمية ولا يلزم في عدم حركتها وحركة الجسم في الصورة النوعية
والجسمية واما الجواهر المركبة فوقوع الحركة فيها امان يكون لوقوعها في بعض بسائطها
فحينئذ اول فيمتنع ما وقد عرفت استحالته فلا حركة في الجواهر المركبة ايضا وما ذكره من
انها تتقوم بالانعدام جزء منها فمعناه انه وقع الحركة في جوهر مركب فلا بد ان يزول
ذلك المركب عن محله ويحصل مركب آخر وانعدامه انما يكون بانعدام جزء من
اجزائه وانعدام كل جزء منها دفعي لما بين من امتناع الحركة في الجواهر فانعدام المركب ايضا دفعي
فلا حركة فيه واما المضاف فهو طبيعة غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه فان
كان معروضه قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا لها ولا فلا لانه لو بقي على حالة واحدة عند
تغير الموضوع او تغير مع عدم تغير معروضه لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وقد فرض خلافه
وعلى هذا فان كانت الاضافة عارضة لاحدى المقولات الاربع وقعت الحركة فيها تبعا لها
كما اذا فرض ان ماء اشتد سخونته من ماء آخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة
الآخر فعند اشتغل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع آخر منها اعني الاضعفية انتقالا
تدريجيا فعند حركة الجسم في الاضافة تبعا لحركته في معروضها الذي اعني السخونة التي هي من الكيف وكذلك
اذا كان جسم في مكان اعلى ثم تحرك في الاين حتى صار في مكان اسفل او كان اصغر مقدارا
من جسم آخر ثم تحرك في الكم حتى صار اعظم مقدارا منه او كان على اشرف اوضاعه ثم تحرك منه
الى وضع هو اخس اوضاعه فعند اشتغل الجسم في هذه الصور ايضا من اضافة الى اخرى
تدريجا وسعا لحركته في معروضها وكذا لا يتصور بقاء هذه الاضافات باعيانها مع تغير موضوعاتها
وانسبها لا يتصور ايضا انتقال الجسم وتغيره في هذه الاضافات مع بقاء موضوعاتها على حالها
لما عرفت من انها لو تغيرت في انفسها بلا تغير معروضها لاستقلت بالمفهومية وكذا متى
غير مستقلة بالمفهومية بل هو تابع لمعروضه لما ذكرنا في المضاف واعترض بان هذا الدليل بعينه جار
في سائر الاعراض النسبية لعدم استقلالها بالمفهومية فان الاين والوضع من الاعراض النسبية
مع وقوع الحركة فيها بالذات واجيب بان ليس معنى عدم استقلال المضاف ومتى بالمفهومية
...وكونهما تابعين في ... للسبق ... الاعراض النسبية بل معناه كونهما تابعين لمعروضيهما
في الاحكام واما الكم فيقع دفعة فلا تقع فيها الحركة واعترض بان الجسم اذا تحرك الى النزول
او الصعود فلا شك انه يعرض بسبب احاطتها بعد الحركة في الاين واما متولها ان ينفعل
وان يفعل فقال الشيخ انه يمتنع فيهما الحركة والحق بطلانه فان المنفعل من التسخن
الى التبرد مثلا لا يكون تسخنه باقيا والا لزم التوجه الى الضدين فالان التبرد توجه الى البرودة.

ظاهر العبارة ... كما هو منقسم على ... المضاف ... الحركة ...

والسخونة بعد البرودة ومن الممتنع ان يكون الشي الواحد في الزمان الواحد متوجها الى الضدين
واذا لم يكن التسخين باقيا حالة التبرد ولا يوجد الا بعده وقوف التسخين فبينهما زمان سكون كما من
الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون هناك حركة من التسخين الى التبرد على الاستمرار
وكذا الحال في التسخين والتبرد هذا ولك ان تقول هذا الدليل لا يفيد بطلان الحركة في ذات التسخين
او التبرد وحينئذ فاشتمال تسخن على ارباب الاعتراض منقوض بانتقال الجسم من السخونة الى البرودة
فان قال ان المنتقل من السخونة الى البرودة لا يكون سخونته باقية والا لزم اجتماع الضدين
واذا لم يكن السخونة معينها زمان سكون كما من الحركتين الاينيتين المتضادتين فلا يكون
هناك حركة من السخونة الى البرودة على الاستمرار والحق ان التسخن في زمان والتبرد في زمان
آخر وليس بينهما زمان سكون بل بينهما آن هو الفصل المشترك بينهما والحق ان الحركة فيهما تابعة
للحركة في غيرهما لانهما انما تكونان بسبب الاستحالة في النبات والشعر فالحركة فيهما تابعة
لتلك الآلة الى الحرارة او كاب او طبيعة او في الآلة وامالة القابل وذلك لان النمو قد
يفضي الى ابرا والطبيعة تحتوي زيادة اولى الآلة على سبيل التدريج ثم يقع السداد في الماليه
كذلك واما القابل فربما يتعض قوله واستعداده لتمام الفعل بسبب قبح الحركة او لا
وبعض الحركة الى علة لا يخفى ان السؤال في الثاني يسام السؤال في الثاني قبح الحركة في

المقول ليس معنى الكم باعتبار من لدخول الماء التادرة الكمومة عليه والصحيح الا به عند
العقلاء وذكرا قرا المتكلمين في جميع الاقطار على التناسب انما دل بعضها وهي الحركة
في المقولات الاربع فبدا بالكم والحركة في الكم تقع باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والآخر
النمو والذبول اما التخلخل فهو ان يزيد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره والتكاثف فهو
ان ينقص مقدار الجسم من غير ان ينفصل منه جزء وقد يطلق التخلخل على الانتفاش وهو ان يتباعد
اجزاء الجسم بعضها عن بعض ويداخل جسم آخر غريب كما في القطن المنفوش والتكاثف
على الاندماج وهو ان يتقارب اجزاء الجسم بحيث يخرج عنها ما بينها من الجسم الغريب كما في
القطن الملفوف بعد نفشه وهذان من مقولة الحركة في الوضع وتطلق ايضا التخلخل على رقة
القوام والتكاثف على غلظه وهما من باب الكيف واستدل بعضهم على اثبات امكان التخلخل
والتكاثف بان الجسم مركب من الهيولى والصورة والهيولى لا مقدار لها في نفسها وانما هي
قابلة للمقادير المختلفة بحسب ما يعرض من الاسباب فيجوز ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار
الكبير وهو التخلخل وبالعكس وهو التكاثف قال بعض الفضلاء وانما يتم ذلك على الهيولى
لانها عندهم قابلة في نفسها وعليها الصورة والمقادير المختلفة من غير ان يتعين بعض من ذلك
بخلاف ما اذا جعل الجسم بسيطا واحدا متصلا في نفسه كما هو عند الشيخ فانه ربما يختص كل
جسم بمقدار معين لا ينفصل عنه وبهذا يندفع ما ذكره الامام من انه لا حاجة في ذلك الى اثبات
الهيولى بل يتاتى على رأي من يجعل المقدار زائدا على الجسم عرضا قائما به سواء كان بسيطا
او مركبا من الهيولى والصورة لان نسبته الى جميع المقادير على السوية كالهيولى ولا ان ذاته
كان بسيطا كان او الكل متساوية في الطبيعة والحقيقة فجاز اتصاف كل منها بمقدار الآخر
الآخر فلم يمتنع مانع واستحالة الجزء الى مقدار الكل كليا وعكسه للتكاثف ثم لا يتاتى ذلك من
ان نصير الى متصلا لاحتمال كونه في المتصل الى ان يكون على مقدار الكل ضرورة
الاتصال في امكان استحالة الجزء الى مقدار الكل محل نظر واما الآخر الشيخ فانه

جاز ان بعض النفوس من مقدار الجزء وبالعكس لجوابه بعد تسليم استحالة ذلك ان انفصال الجسم عن مقداره
يكون لا محالة بقاسر فجاز ان يكون مقتضى حد معين لا يمكن مجاوزته كما جاز على الهيولى بالهيولى
ان يكون لكل واحد حظ من المقدار لا يتجاوزه وبالجملة فالمقصود بيان امكان التخلخل والتكاثف
وهو لا ينافي الامتناع في بعض الصور لمانع او شرط امكان اختصاص كل جسم
بمقدار معين لا ينافي امكان عدم اختصاصه بمقدار معين والمقصود بيان الامكان
فلا حاجة في ذلك الى اثبات الهيولى كما ذكره الامام بل يقول اسبابها لا تستند الى المقتضى
للمقدار الى الصورة الجسمية بكون حصول الجسم على هذا المقدار فلا يقبل الجسم مقدارا آخر
غيرها لاقتضائه حقيقة لا محالة يمكن استحالة الهيولى من هذا المقدار الى مقدار آخر
مشتمل عليها المقدار مع الصورة التي تقتضيه الى مقدار وصورة اخرى لا يقال الهيولى
الهيولى عندهم لا تكون متحصلة بالفعل الا بانضمام صورة اليه فالم ينضم اليه صورة لم
تحصل بالفعل لا تتصور استحالته من مقدار الى آخر كما ليس آنفا بل يكون لا حاجة الى اثبات
امكان التخلخل والتكاثف لان اولها تدل على وقوعها والوقوع بعد الامكان
والمقصود ذكر من ادلة وقوعها والاول ان القارورة الضيقة الراس تكب
على الماء فلا يدخلها الماء اصلا فاذا مصت مصا قويا وسد راسها بالاصبع كبت الا بعد
راسها هواء من خارج ثم كبت على الماء دخلها وبعد ذلك يكون الرشاش الطفر
الاعناق الضيقة النافذة جدا بما الورد وما ذلك الدخول لما يحدث منها ان خرج
المص بعض الهواء وبقي الخارج البعض الخارج حال لا مساعد على راسها لان المص
اخرج بعض الهواء واحدث في الهواء الباقي التخلخل فكثر حجمه بحيث يشغل مكان الباقي
الصائم او حدث ذلك الهواء المتخلخل البرد الذي في الماء تكاثف فصغر حجمه وعاد
الى مقداره الذي كان له قبل المص فدخل فيها الماء ضرورة امتناع الخلاء والثاني ان
الآنية اذا ملئت ماء وسد راسها واغلقت عند الغليان ينصدع الآنية فيتصدع
وقد يستدل بان الماء اذا انجمد صغر حجمه واذا ذاب عاد الى حجمه الاول ونظائره لم
ينفصل عنه جزء حين صغر حجمه بلا انفصال ثم عاد ذلك الجزء او ما يساويه اليه حين هو
عاد الى حجمه الاول بل صغر حجمه بلا انفصال ثم ازداد بلا انضمام واما النمو فهو ازدياد
حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله في جميع الاقطار بنسبة طبيعية بخلاف السمن
والورم والذبول عكس النمو اي هو انتقاص حجم الاجزاء الاصلية للجسم بسبب ما ينفصل
عنه في جميع الاقطار على نسبة طبيعية بالاتفاق والمشهور ان النمو والذبول من الحركة في
الكم وهو بعيد عندي فان الاجزاء الاصلية والزائدة باقي كل واحد منها على مقداره
الذي كان عليه نعم ربما يحرك كل واحد منها في اينه او وضعه او كيفه لكن ذلك ليس حركة
في الكم وقد يجاب عنه بان الاجزاء الاصلية يزداد مقدارها عند النمو على ما كانت عليه
قبل وذلك ضرورة وحلول الاجزاء الزائدة في مسامها وتشبهها بها وينقص مقدارها
عند الذبول عما كانت عليه قبله وانكار هذا مكابرة وقال بعض الفضلاء ان كان
اتصال الزائدة بعد التداخل بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه فالصواب
ما قاله الشيخ والا فالقول ما قاله الامام واعلم انه اذا عد النمو والذبول من الحركة
الكمية فالوجه ان يعد السمن والهزال منها ايضا اولى وقد عرفت ان المراد بحركة شي في مقولة

ان يتصل وكلما التي بعينه من نوع من تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف من نوع
من تلك المقولة الى صنف آخر منه او من فرد من صنف من تلك المقولة الى فرد آخر منه
وحاصله ان يتوارد افراد مقولة على شيء واحد بعينه وظن ان افراد المقدار في النمو والذبول
لا تتوارد على شيء واحد بعينه لان المقدار الكبير في النمو لم يعرض لما كان له المقدار الصغير بل
المقدار الكبير انما عرض لما كان له المقدار الصغير مع امر آخر ينضم اليه وكذا المقدار الصغير في الذبول
لم يعرض لما كان له المقدار الكبير بل المقدار انما عرض لجزء مما كان له المقدار الكبير فمحل المقدار الصغير
جزء من محل المقدار الكبير في حالتي النمو والذبول فلم تتوارد المقادير على شيء واحد بعينه
فليس النمو من قبيل الحركة في الكم وكذا الذبول وبما ذكرنا ظهر ان لا اثر لاتصال الزائدة
بعد المداخلة بالاصلية على وجه يصير المجموع متصلا واحدا في نفسه في هذا المطلب لان
مجموع الزائدة والاصلية غير الاصلية وحدها سواء اتصلا على وجه صار به المجموع متصلا
واحدا في نفسه او لم يتصلا كذلك وكذا الحال في السمن والهزال فانهما ليسا من قبيل الحركة
في الكم هذا واعلم ان النمو والسمن وما يقابلهما من قبيل الحركة في الكم والمقادير المتبدلة
في الصور الاربع تتوارد على شيء واحد بعينه فان الباقي من مبدأ النمو الى منتهاه
شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانضمام ما ينضم اليه وكذا الجسم الذابل من مبدأ
الذبول الى منتهاه شخص واحد بعينه لا يتبدل تشخصه بانفصال ما ينفصل عنه فان زيدا
الطفل بعينه زيد الشاب وان عظمت جثته وصارت اضعاف ما كانت عليه حال كان
في حال الطفولية وكذا زيد الشاب هو بعينه زيد الشيخ وان نقص جسمه وصار
على غير ما كان في حال الشباب وذلك لان العظم والصغر ليسا من المشخصات
وكذا الحال في السمن والهزال وفي الكيف للاستحالة المحسوسة مع الجزم ببطلان الكمون والبروز
لكذب الحس لما ابطله دليل اثبات الحركة في الكيف وهي تسمى استحالة واستشهد على
وجودها بالحس فانا نشاهد الماء البارد يصير حارا بالتدريج وبالعكس ولا مجال لان يقال
هذه الحركة موقوفة على بيان ابطال الكمون والبروز وبهما مع تعارضهما
طائفتان من القدماء وذلك ان قوما ذهبوا الى ان الاجسام ليس فيها شيء اصلا وانما هو
اجزاء مختلطة من كل نوع فاذا اجتمع منها ما يناسب الحس ظهر والبروز فيه وبالعكس على سبيل التدريج
ومن امثال الخضرة من الحموضة الى الحلاوة ومن الخضرة الى الحمرة كذلك قال الامام
لا اعتماد على ذلك لجواز ان يكون هناك كمون وبروز في اجزاء صغيرة
فلا يشعر الحس بتفاصيل تلك الكيفيات بل يدركها على انها متواصلة فلا يكون هناك
تغير تدريجي بل تعاقب دفعي متصاعد فلا تكون حركة واما بيان الاول فصحيح لكن
ابطال مذهبي الكمون والبروز والفشو والنفوذ وقد ذكرنا وجوها لا نطالها في
مباحث المزاج والمقصود ههنا الاشارة الى بطلان مذهب الكمون والبروز واستشهد
على ذلك بكذب الحس فان الماء مثلا لو كان فيه اجزاء نارية كامنة كان يجب ان نحس
بحرارة باطنه من ادخل يده فيه او يدرك التفاوت بين ظاهره وباطنه وكلاهما باطل
وفي الاين والوضع اي ووقوع الحركة في مقولتي الاين والوضع ظاهر اما في الاين فلكونه
معلوما بالضرورة مدركا بالحس واما في الوضع فلان الفلك يتحرك لا يخرج عن مكانه
وانما يتبدل بالتدريج نسبة اجزائه الى امور خارجة عنه اما محويه فقط كالفلك

الاعظم

الاجسام واما حاويه ومحويه كما عداه فيتبدل الهيئة التي يحصل بسببها وهو الوضع والمعنى
بالحركة في الوضع الانتقال من وضع الى وضع على التدريج من غير تبدل المكان فان قيل
كل جزء قد خرج عن مكانه فيكون الكل كذلك اذ ليس الا المجموع قلنا لا نسلم ان هناك اجزاء
بالفعل وبعد التسليم فاتصاف الكل بحكم لا يستلزم ثبوته لمجموع الاجزاء على ان ما ذكر انما يتم في الفلك
الاعظم لا غير فانه الذي لا مكان له بناء على ان المكان هو السطح الباطن من الحاوي وللاعاليم
وليس فيما عداه بانتقال وحده البعد والمحل القابل واختلاف المتقابلين والمترتب عليه
معنى للاختلاف وكذا الاولين للتضاد ولا مدخل للمتقابلين والتي على ان الاختلاف
اختلاف الحركات قد يكون بالماهية وقد يكون بالعوارض والماهية قد يكون بالشخص وقد يكون
بالنوع ثم قد يوصف بالتضاد وقد لا يوصف فيشير في هذا المبحث الى بيان ذلك وقد سبق
ان الحركة قد تتعلق بامور ستة فاعلم انه ان تعلقها بسته منها وهي ما فيه وما منه وما اليه
تنزله الذاتية فيختلف باختلافه ماهية الحركة بل باختلاف المحرك لا يختلف هويتها اما فتنوع على
ذلك انه اذا اتحد المبدأ والمنتهى وما فيه الحركة نوعا اتحدت الحركة بالنوع وان اختلف المتحرك
او المحرك او الزمان نوعا فان تنوع الموضوعات او الاسباب لا يوجب تنوع العوارض
لجواز ان يعم نوع كالحرارة لموضوعين مختلفي الماهية كالانسان والفرس وحصوله بمؤثرين
مختلفين كالنار والشمس وهذا يظهر ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فحركة
الصاعدة للنار طبعا وللمحرك قسرا او للطير ارادة لا تختلف نوعا واما بالارض فلا يتصور فيها اختلاف
الماهية ولو فرض فلا يمتنع جواز احاطتها بحقيقة واحدة والتمسك بانها عارضة للحركة واختلاف
العارض لا يوجب اختلاف المعروض ضعيف لان هذا التعلق بالزمان غير تعلق الحركة الى جميل
الزمان عارضا لها فانها انما هي حركة الفلك الاعظم واذا اختلف المبدأ والمنتهى نوعا اختلف
الحركة نوعا وان كان ما فيه واحدا بالنوع بل بالشخص اما في الاين كالحركة الصاعدة مع الهابطة
واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد على طريق الصفرة ثم الحمرة ثم السمرة ثم السواد مع
الحركة من السواد الى البياض على طريق العكس الصفرة ثم السمرة وكذا اذا اختلف ما فيه
بالنوع وان اتحد المبدأ والمنتهى نوعا بل شخصا كالحركة من نقطة الى اخرى على الاستقامة مع ما على
الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريق الاخضر الصفرة ثم الحمرة ثم السواد مع ما على
طريق الاخذ في الخضرة ثم النيلية ثم السواد وهذا معنى قولهم واختلاف المتقابلين والاتحاد
بالمتقابلين المبدأ والمنتهى وبالمنسوب اليه المقولة التي وقعت الحركة فيها مع الاتحاد والحركة
بالنوع بسبب اتحاد هذه الامور فيها نوعا مع عدم اتحاد هذه الامور فيها نوعا واما وحدة
الحركة بالشخص فلا بد فيها من وحدة الامور الستة سوى المحرك للقطع بان حركة زيد غير الحركة عمرو
وحركة زيد اليوم غير حركة امس وحركة من هذا الموضع غير حركة من موضع آخر وحركة من نقطة
معينة الى نقطة غير حركة منها الى نقطة اخرى وحركة من نقطة بطريق الاستقامة غير ما بطريق
الانحناء وكذا في الكم والكيف والوضع لكن لا خفاء في ان وحدة ما فيه لا يقع وحدة الشخصية
يستلزم وحدة ما منه وما اليه من غير عكس فلهذا اكتفى بوحدة الموضوع والزمان وما فيه
وهذا معنى قوله وتعرض لها وحدة باعتبار وحدة الاولى المقدار والمحل والقابل او اراد
بالمقدار الزمان وبالمحل المقولة التي وقعت الحركة فيها وبالقابل الموضوع ثم ان الوحدة
الشخصية للحركة تحت الوحدة الشخصية لهذه الامور الثلاثة لا تعالق معنى ان تكون بوحدة
الموضوع والزمان لا يستلزمها وحدة الحركة ضرورة ان حركة زيد في زمان معين لا يكفي

لايكون في ما دونه الا

الا من جهة لا ما بعوث هذا انما يكون عند اتحاد جنس الحركة والا فيجوز ان يتصل في زمان معين من الين الى الان ومن وضع الى وضع ومن مقدار الى مقدار ومن كيفية الى كيفية ومع اتحاد الجنس اتصالا يقع على الاطلاق لجواز التسود والتحلل والتسخن والتشنج في زمان واحد واما وحدة المحرك فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية فان المتحرك المحرك ما هو حركة الى الحركة من انقطاع الحركة والحركة الصادرة عنهما واحدة شخصية متصلة لتعاقب الساده وتكثر بتكثر الموضوع الا معينة ففيها علم ما يتوهم من اسباد حصها الى الموضوع ... المتحرك احدا ولا اثر فيها بالعقل والانفصال بسبب اختلاف الاسباد والاولى ان الحركة الحكم مع اسبابها بها مانوهم بها انسابات وجهة بحسب الشروق والغروب والمسامتات وذلك لا يستلزم تعدد السخصية فان قيل المتحرك الان ان لم يكن زائد لم يكن متحركا وان كان فله ازمان كان الزمن الذي ... المتحرك الاول لزم تحصيل الحاصل واجتماع مؤثرين على اثر واحد شخصي وان كان غيره فقد تعدد والاثران اعني الحركتين ... فان الاثر متغاير ان وذلك لا يبطل الوحدة الشخصية الاتصالية فان قيل ان اريد بالحركة الحركة بمعنى القطع للامتداد الموهوم فلا وجود لها في الخارج وان اريد بها الحركة بمعنى الكون في الوسط فهي امر كلي والواقع منها في المتحرك جزئي معاد للواقع في ذلك فلا يتصور حركة واحدة بالشخص واحدة لحركتين اقول قد قررنا ان الحركة بمعنى الكون في الوسط ليس امرا كليا بل هو واحد بالشخص ... ايلام الدليل على عدم وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج مما اوردنا عليه من الاعتراض ثم نورد عليه اعتراضا آخر وهو انهم ان ارادوا بالحركة الواحدة بالشخص مجموع الحركة التي بعضها مستند الى محرك والبعض الآخر مستند الى محرك آخر كما هو الظاهر من كلامهم فلا يشك في انه لا يتعدد في محركها الان ... المحركين لا كل من هذا من يكون المحرك متعددا ومجموع المحركين واحدا بالشخص وكل واحد من المحركين جزء من هذا المحرك الذي هو واحد بالشخص ... فالصواب ان يعلل هذا الحكم بان تجزء اوجد الحالة بالسخص ... اما المحرك بالتفرد ... منها من ... مسالك ... في زمان معين لا ... هذه الحركة بان لا ... زيدا او عمرا او غيرهما وذلك معلوم بالضرورة والسر في ذلك ان الاسناد الى المؤثر لا دخل له في تشخص الاثر ولذلك تنبهوا على جواز توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي ابتداء على سبيل البدل ونحن بيناه في ... انه يجوز ان يتواردها على سبيل التعاقب ايضا فلنراجع من اراد الاطلاع عليه واما تضاد الحركات فليس لتضاد المحرك لانه جسم ولا تضاد فيه بالذات ولو اعتبر بالصفات والعرض فقد يكون مع تماثل المحركين كالحجارة والبارد مثل النار والماء الى العلو وقد يكون واحدا مع تضاد الحركتين كحركة جسم من العلو الى السفل وبالعكس او من البياض الى السواد وبالعكس او من النمو الى الذبول وبالعكس او من وضع الى وضع آخر مضاد وبالعكس ولا لتضاد المحرك لتماثلها مع تضاد المحركين كما في الحركة الصاعدة بالجوهر ان ... بالطبع والقسر والحركتين المتضادتين مع اتحاد المحرك كما في حركة الجسم صعودا وهبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان لانه لا يتصور فيه تضاد ولا يتصور فيه التوارد على موضوع واحد لانه اما على سبيل التعاقب او على سبيل الاجتماع فكل منها ممتنع الزمان ولا يتصور الزمان زمان ولانه ... لان الصعود والهبوط متضادان مع اتحاد ما فيه وكذا التسود والتبيض عند اتحاد الطريق اقول بكذا ... وجه نظر لانه يجوز ان يكون لمعلول واحد علل متعددة يحمل هذا المعلول بتعين كل واحد من هذه العلل فيتحقق المعلول في صورة دون ما يدل على عليته على عدم عليته لجواز تعدد تلك الصورة بعلل اخرى وعلى ما ذكرنا ظهر فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المتحرك لان حركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت متضادتان مع ان المتحرك واحد وكذا فساد ما قيل تضاد الحركات ليس لتضاد المحرك لتضاد المحركين القسريين كالصاعدة والهابطة

الصادرتين عن قاسر واحد فتعين ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما منه وما اليه وما فيه وقيل هذا المعنى اشار بقوله وتضاد الاولين للتضاد اي تضاد المبدا والمنتهى لتضاد الحركة وتضادهما قد يكون بالذات كما في الحركة من السواد الى البياض وبالعكس ومن النمو الى الذبول وبالعكس وقد يكون بالعرض كما في الحركة الصاعدة مع الهابطة فيما بين نهايتي المسافة بعارض كون احدهما في غاية القرب من المركز والبعد من المحيط والآخر بالعكس وكذا المنتهى فان قيل قد صرحوا بان تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض فكيف اوجب تضاد عارض بعض ما يتعلق به الحركة تضاد الحركة مع ان هذا البعد فلعلهم ارادوا ان ذلك لخصوصه وعلى الاطلاق لا يوجب تضاد المعروض واما اذا كان خصوصه بحيث يوجب صدق هذا المعروض على المعروض او على ما يتعلق به فلا استبعاد فيه اذ تضاد الطرفين صدق على الحركتين لانهما اي الصاعدة والهابطة امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في زمان واحد من جهة واحدة واعلم ان الامام قد اعترض تضاد الحركة بتضاد المبدا والمنتهى من حيث وصف المبدائية والمنتهائية وذكر ان التعلق الذاتي للحركة لما كان بنفس الوصفين دون الذاتين اذ لو لم يعرض للمسطحين كونهما مبدا وغاية للحركة لم يكن للحركة تعلق بهما اوجب تضاد الاطراف تضاد الحركات واعترض عليه بان ثبوت هذين العارضين اعني وصف المبدائية والمنتهائية لذاتيهما متأخر عن وجود الحركة فلا يكون تضاد هذين العارضين علة لتضاد الحركتين بخلاف القرب والبعد من المحيط فانهما متقدمان على وجود الحركة ومقتضيان لكون الحركتين متضادتين اقول كان ثبوت هذين العارضين لذاتيهما متأخر عن وجود الحركتين فكذا تضادهما ايضا متأخر عن وجودهما ولا استبعاد في ان يكون احد الوصفين المتأخرين علة للآخر فان قيل يلزم التضاد بين كل حركة مستقيمة من نقطة الى اخرى مع الرجوع منها الى الاول وهم قد صرحوا بان لا تضاد في الحركات المستقيمة الا بين الصاعدة والهابطة وايضا يلزم التضاد بين الحركة المستقيمة مع المستديرة اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس بل يلزم التضاد بين المستديرتين ايضا بالشرط المذكور اعني اذا كان مبدا احدهما منتهى للاخرى وبالعكس مع انهم قد صرحوا بان لا تضاد بين الحركة المستقيمة مع الحركة المستديرة وكذا بين المستديرتين اقول مبناه ذكروا على اشتراط غاية الخلاف بين الضدين قالوا لا تعدد غاية الخلاف بين المستقيم والمستدير وكذا بين المستديرتين وقد ذكرنا في مبحث الكيفيات المختصة بالكم وجه توهمهم مع ما يرد عليهم فليراجع ثمة فان قيل على هذا لا يتحقق التضاد في الحركات الاينية الا بين الصعود من المركز الى المحيط والهبوط من المحيط الى المركز اذ فيما سوى ذلك لا يتحقق ما اعتبروه في التضاد من غاية الخلاف والتباعد وهم معترفون بان حركتي الحجر علوا وسفلا بالقسر والطبع متضادتان قلنا تضاد الحركات لتضاد ما منه وما اليه ليس من حيث الحصول فيهما اذ لا حركة ثم بل من حيث التوجه فيعتبر حال الجهة وجهتا العلو والسفل هما المركز والمحيط فهما من حيث التوجه اليهما في غاية الخلاف ونهاية التباعد واما انقسام الحركات فليس بحسب انقسام المبدا والمنتهى ولا بحسب انقسام الفاعل لان الحركة ليست كما بالذات وذلك ظ بل بعرض لها الكمية بسبب انطباقها على الزمان

بالعرض

[illegible]

والمسافة اللتين هما كم بالذات فيجب انقسامهما بعرض لها الانقسام واما المبدأ والمنتهى وكذا
الآن على ان المتحرك فلا يتصور انطباق الحركة على شيء منهما وعلى فرض الانطباق ليس شيء منهما
كما بالذات حتى يكون المنطبق عليه كما بالعرض فلما لا يعرض الحركة انقسام بحسب انقسام احد
هذه الامور الثلثة وفي هذا المعنى اشار بقوله ولا مدخل للمتحرك فيه وانما عرض الانقسام واما
المتحرك فمن حيث انه محل للحركة وانقسام المحل موجب لانقسام الحال كان ينبغي ان يكون انقسامها
بانقسامه لان الحركة حالة في المتحرك حلول السريان كالسواد في الجسم اذ الكون في المكان عبارة
عن البعد على ما هو رأي افلاطون ومتبعيه لكن التغير التدريجي المسمى بالحركة على ما هو المراد
وان سمي مثل هذا الاشتداد انقساما للحركة بانقسام المتحرك فلا مشاحة واما الانقسام الكمي الاولي
هو نكتة اشتداد او بالوهمي الى ما من الاجزاء المفرضية بحيث يحصل اسم النصف والثلث والربع
ونحو ذلك فلا يتصور الا بانقسام المسافة او الزمان ويعرض لها انقسام نشتد فتكون الحركة سريعة
وتضعف فتكون بطيئة والمختلف بهما المهية لان الحركة من زمان ومن امتداد في الايون
او المقدار او الكيف او الاوضاع ولا باس بتسميته مسافة وان كان الاسم باطلاقه للاين
معروض الحركة كيف تشتد وتسمى حركة سريعة وتضعف وتسمى حركة بطيئة ويعبر عن السرعة بانها
كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاقل او المسافة الاطول في الزمان المساوي
او الاقصر وعن البطؤ بانها كيفية يقطع بها الحركة المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة
الاقصر في الزمان المساوي او الاطول والاختلاف بالسرعة والبطؤ وبحسب اختلاف السرعة والبطؤ
في السرعة والبطؤ بعد ان الاشتداد والضعف وليس من الفضول ما يقابل ابهام كل
من السرعة والبطؤ هل يبتهى الى حد حتى يتحقق حركة سريعة لا اسرع منها من البطؤ وبطيئة لا ابطأ
منها من السرعة ام لا بل لكل حركة من السرعة بالنسبة الى ما هو ابطأ ومن البطؤ بالنسبة الى ما هو اسرع
فيه تردد والاشبه بأصولهم هو الثاني لان الحركة لا تكون بدون زمان ومسافة اي امتداد اي اقدار
الفولاة الاربع وكل منها ينقسم لا الى نهاية فكل حركة تفرض لها بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة
في نصف ذلك الزمان بطيئة وبالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان نصف تلك المسافة سريعة وقد
يتمسك بان انقسام الزمان والمسافة قد ينتهي الى ما لا يمكن الحركة في اقل منه وان كان قابلا للقسمة
بحسب الفرض وقد يمنع بحيث ذلك الزمان سرعة ما بطؤ وبحسب تلك المسافة بطؤا ما سرعة
ضعيف لان تلك السرعة بطيئة بالنسبة الى ما يقطع في ذلك الزمان ضعف تلك المسافة وتلك البطيئة
سريعة بالنسبة الى ما يقطع تلك المسافة في ضعف ذلك الزمان وسبب البطؤ المتأخر الخارجية
او الداخلية لا تخلل السكنات والا لما احس بما النصف بالمقابل وذهب المتكلمون الى ان
سبب البطؤ تخلل السكنات والفلاسفة نفوا ذلك واختار المحقق مذهب الفلاسفة وقال
لو كان سبب البطؤ تخلل السكنات لما احس بحركة المنصف بالسرعة المقابلة للبطؤ والتالي باطل
بالحس بيان الملازمة ان نسبة السكنات المتخللة بين حركات الفرس الذي يتحرك من اول
اليوم الى نصف النهار خمسين فرسخا الى حركاته في ذلك الوقت كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم
الى حركات الفرس لكن الفلك الاعظم قد يقطع في ذلك الوقت قريبا من ربع مداره ولا شك
انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف الف مرة فوجب ان يكون
السكنات المتخللة بين حركات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته بالف الف مرة
فلزم ان لا يكون حركات الفرس محسوسة لكونها قليلة مغمورة بسكنات تزيد عليها

بالف الف مرة وليس الامر كذلك لان الاثبات بحركته سريعة الفرس ولا نرى شيئا من تلك السكنات
وقال الحكماء سبب البطؤ الممانعة الخارجية او الداخلية واما الداخلية كنقل الجسم فانه يصلح سببا
لبطؤ الحركة القسرية كما في الحجر المرمي الى فوق والارادية كما في صعود الانسان الجبل ولا يصلح سببا
لبطؤ الحركة الطبيعية لامتناع ان يكون الشيء مقتضيا لامر ومانعا عنه واما الخارجية كغلظ قوام
ما يتحرك فيه فانه يصلح سببا لبطؤ الحركة الطبيعية ايضا كنزول الحجر في الماء كما يصلح لبطؤ الحركة القسرية
والارادية كحركة السهم والانسان فيه وقد يكون السبب لبطؤ بعض الارادية كما في رمي الحجر
وتحريك اليد برفق ولا تتصل الحركات ذوات الزوايا والانعطاف لوجود زمان بين آني الميلين
وذهب بعض الحكماء كارسطو واتباعه والجبائي من المعتزلة الى ان كل حركة يكون لها رجوع عن
الصوب الذي كانت له سواء كان ذلك الرجوع الى الصوب الاول بعينه ويعبر عنها بالحركة
ذات الانعطاف او الى صوب آخر ويعبر عنها بذات الزاوية او لا بدلها من حدوث الزاوية
عند الرجوع لا تكون متصلة بل تتخلل سكون قبل الرجوع وحصول ما ذكروه ان كل حركة
تنتهي البتة الى سكون وذلك لانها لا تذهب على الاستقامة الى غير النهاية فان الابعاد متناهية
فاما ان ينقطع وهو ظاهر او يرجع على سمتها او ينعطف على سمت آخر وعلى التقديرين
لا بد من سكون بين حركتين مستقيمتين ومنعه غيرهم كافلاطون من الحكماء واكثر المتكلمين من المعتزلة
واما المثبتون فلكل من الفريقين في اثباته طريق فقال الحكماء الوصول الى المنتهى آني لان
الحد الذي هو منتهى المسافة الممتدة لا يكون منقسما في ذلك الامتداد والا لم يكن تمامه منتهى فالوصول
اليه آني اذ لو كان زمانيا لكان ذلك الحد منقسما لتعلق الوصول به منقسما ثم ان الوصول علة
هي الميل فوجب ان يكون هذه العلة موجودة في آن الوصول لان العلة الموجدة يجب وجودها
حال وجود المعلول ثم ان اللاوصول ايضا آني ضرورة انه زوال الوصول الذي لا ينقسم فلا يمكن
زواله زمانيا والا لكان الزوال منقسما زمانيا فالميل الذي هو علة اللاوصول يكون ايضا
آنيا وآن ميل اللاوصول غير آن ميل الوصول لامتناع اجتماع الميلين الى حد مع الميل عنه
فبين الآنين زمان لامتناع تتالي الآنات وذلك الزمان لا حركة فيه والا فالى المنتهى
او عنه وكلاهما خلاف المفروض فهو زمان سكون والجواب ان الميل الذي هو علة الحركة
كما انه علة الوصول الى الحد كذلك هو علة الزوال عن ذلك الحد فليس هنا ميلان متغايران
ولو سلم فلا نسلم ان الميل الذي هو علة الوصول الى المنتهى موجود في آن الوصول لم لا يجوز
ان يكون هو علة معدة له كالحركة فلا يجب بقاؤه مع المعلول مثلها ولو سلم فلا نسلم ان الميل
الذي هو علة اللاوصول آني لم لا يجوز ان يكون زمانيا كالحركة اولى ويمكن ان يجاب عنه
على وجه عنه الاجوبة المذكورة وهو ان حال الوصول آني وكذا اللاوصول لما بينا
آنفا فبين الآنين زمان لما ذكرنا آنفا والجواب النقض بانه على هذا يلزم تخلل السكنات
في كل حركة مستقيمة سيما اذا كانت على اجسام منضودة بل يلزم تخلل السكنات في الحركات
المستديرة الفلكية باعتبار الوصول الى الحدود التي في المسافة والزوال عنها مع ان السكون
في الفلكيات والحق انا لا نسلم ان اللاوصول آني قوله ضرورة انه زوال الوصول الآني لا نسلم
فلا يكون زواله زمانيا والا لكان الوصول ايضا منقسما زمانيا فلما تم فان الانطباق
والموازاة والمحاذاة والتماس والوصول وانما هي آنيات لانها تحصل عند انتهاء
الحركة مع ان زوال كل منها زماني اذ لا يحصل الا بعد الحركة فان احد الجسمين اذا تحرك ومال
الى الانطباق على الجسم الآخر فلا شك انهما ينطبقان عند انقطاع الحركة ولا نزول

هذا الا يتفاوت الاعداد ان يتحرك احدهما والحركة مما لا يحصل الا بالزمان وهكذا الحال في جميع ما ذكرنا وقال

الجبائي لا شك ان الاعتماد المجتلب في الحجر ويضعف بعضا كاب الهوا المخروق متدرجا الى ان يضعف

الى ان يغلب اللازم المجتلب فينزل الحجر ولا شك ان غلبته على المجتلب انما يكون بعد التعادل

بينهما اذ لا يغلب المغلوب من المغلوب الى الغالبة ففيه من غير تخلل تعادل وعند التعادل

يجب السكون والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ لو لم يسكن لكان متحركا اما بالاعتماد اللازم او بالاعتماد

المجتلب مع تعادلهما وتساويهما فيكون تحكما محضا والجواب انه لو سلم لزوم التعادل فلكن

في ان الوصول الى زمان بين آني الوصول والرجوع يكون الجسم فيه ساكنا على ما هو المدعى

انه غير شامل للحركات الارادية الصادرة عن الحيوانات واما المكون بتخلل السكون بين

المستقيمتين فلكل من الفريقين التصاق بالمكابرة حيث قال الحكما ان صح وجوب السكون هنا فاذا

ورمي الى صعود الخردلة وهبط الجبل وغاياتها الى الجو بحيث تماس سطحها سطحه فلا شك انه تنزول

الخردلة راجعة وح وجب وقوف الخردلة لتبوسط السكون بين حركتيها الصاعدة والهابطة وذلك

يوجب وقوف الجبل بعدها لامتناع التداخل بين الاجسام واللازم ضروري البطلان اذ كل

عاقل يعلم ان الجبل لا ينتهي الى الجو بل يصادم الخردلة واجب بان الخردلة لا تصادم الجبل ولا تماس

في الصورة المفروضة بل ترجع بحركة قادرا وضغط الهابطة وقفت ثم رجعت قبل الوصول

الى الجبل فذلك غرض ح وكون استلزامه الذي هو وقوف الجبل ذلك المحال لا سكون

بين الحركتين اذ لا يوجبه الاعتماد اللازم فانه يقتضي الحركة النازلة لا السكون ولا يوجبه الاعتماد

المجتلب فانه يقتضي الحركة الصاعدة لا السكون ولا مولد للحركة والسكون الا الاعتماد والجواب

ان تعادل الاعتمادين فيتوجب السكون والسكون حفظ النسبة فهو ضد يقابل الحركتين

وفي عدم الاين حفظ النوع السكون يقابل الحركة في المقولات الاربع اما في الاين فيعني به

حفظ النسبة الحاصلة للجسم الى الاشياء ذوات الاوضاع بان يكون في المكان الواحد واما

في البقية الباقية فيعني به حفظ النوع الحاصل بالفعل من غير تغيره وذلك بان يبقى في الكم من

نمو وذبول وتخلخل وتكاثف وفي الكيف من غير اشتداد وضعف وفي الوضع من غير تبدل

الى وضع آخر فهو هذا المعنى او وجودي يضاد للحركة واعترض عليه بان الحركة في المقولات الثلث

قد يكون من صنف الى صنف او فرد الى فرد فيكون النوع هناك محفوظا ولا سكون

فالصواب ان يقال السكون هو الاستقرار زمانا ما فيما يقع فيه الحركة وقد يراد به عدم

الحركة عما من شأنه فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وتقييد عما من شأنه يخرج عدم الحركة

الاعراض والمفارقات وظاهر ان السكون في مكان لا يجامع الحركة اليه ولا الحركة عنه فهو تضاد بينهما

تضاد مشهور بأولى هذا المعنى اشار بقوله وتضاد وماهية السكون قد يعرض له تضاد

كما يعرض للحركة لكن تضاد السكون انما هو لتضاد ماهية السكون اعني المقولة التي يقع فيها السكون

فان سكون الجسم في الحرارة تضاد سكونه في البرودة وذلك لان المتضادين لا يجتمعان

في محل واحد فضلا ان يستقرا فيه زمانا ما اقول تحقيقه هذا المقام اذا اريد بالسكون المعنى الاول

اعني الوجودي فلا يتصور فيه تضاد اذ لا يمتنع ان يتحرك جسم في شيء من الطرفين

كان الماء مثلا لكون ان لا يتحرك في الحرارة والبرودة ومن الكون طبيعي وقسري وارادي الكون

اي حصول الجوهري في حيزه اعني الجنس الشامل للحركة والسكون كما اصطلح عليه المتكلمون منقسم الى

طبيعي وقسري وارادي لان مبدأه ان كان خارجا عن ذات الكائن فهو قسري والا فان

كان مقارنا للقصد فهو ارادي والا فهو طبيعي فيقتضي الحركة انما الحصل عند مقارنة امر غير طبيعي

لان الحركة ابو عن حال الطبيعة ثابتة في الذات وعدم الثبات المكون منافية للثبات بالذات

الا انه من مقارنة امر آخر في الطبيعة ويكون ذلك عن طبيعي لبرد الجسم الذي ينقطف اي ليرد طبيعة

الجسم الى الامر الطبيعي بالانتقال عن ذلك الامر الغير الطبيعي كحصول الماء في مكان الهواء فانه امر غير

طبيعي لطبيعة الماء فالطبيعة تتبع الرد الى الامر الطبيعي وهو حصول الماء في مكانه بالحركة فلو كان

في مكانه الطبيعي لتنقض الحركة فينقطف الجسم عن الحركة بعد رده الى حالة الطبيعة فانه الحركة الطبيعة

رد الجسم الى الامر الطبيعي بعد عدمه فلا يكون الحركة الطبيعة دورية لان نسبي الحركة لنقف مطلوبة

بالطبع الى المطلوب بالطبع الرد الى الامر الطبيعي عند حصول الامر الغير الطبيعي بالحركة فكل حركة طبيعية هي

تنشأ عن هرب عن حالة غير طبيعية وطلب لحالة طبيعية ولا شيء من الحركات الدورية كذلك لان

كل نقطة تفرض ان يكون مطلوبة بالحركة يكون مهروبا عنها بتلك الحركة ومن المحال ان يكون

المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع فان قيل المتحرك بالحركة المستقيمة يطلب بها نقطة وعند الوصول

اليها يفارقها بالطبع فيكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع اجيب بان كل نقطة فرضت

في الحركة المستقيمة فانها وان كانت مطلوبة بالطبع ومهروبا عنها بالطبع لكن لا يكون بحركة واحدة

لان الهرب عنها بحركة غير الحركة التي بها يطلب الوصول اليها بالطبع وقسرتها مستندة الى قوة

مستفادة قابلة للضعف مع ان الحركة القسرية تستند الى قوة في المتحرك مستفادة من مبدا خارجي

وتلك القوة قابلة للضعف فلا تزال تضعف بمصادمات الجرم المخروق بالحركة الى ان يصير

مغلوبة فيستولي الطبيعة ويعيد الجسم بالحركة الطبيعية الى مكانه الطبيعي وطبيعي السكون مستند

الى الطبيعة مطلقا بخلاف الحركة الطبيعية فانها تستند الى الطبيعة بشرط مقارنة امر غير طبيعي ويعرض

البسائط ومقابلها اي المركب لحركة خاصة اي لا يتصور في السكون تركيب واما يعرض البساطة

والتركيب للحركة فان قيل سكون الانسان على الارض مركب من الطبيعي والارادي فلا

لانا نقول هو واحد وانما توهم التعدد في علته والتحقيق انها الطبيعة فقط واشار الى ذلك

الى الحركة فان كلا من الطبيعة والارادة والقاسر انما يصير تمام علة السكون عند عدم رجحان

علة الحركة وهذا بخلاف الحركة فانها لما كانت تقبل الشدة والضعف جاز اجتماع علتين

على حركة واحدة كما في الحجر المرمي الى تحت وظاهر انها ليست من التركيب في شيء وانما الموجود هناك

هو اشتداد والحركة قد يكون بالذات وهي الحركة التي تحصل في الجسم على الحقيقة وقد يكون بالعرض

وهي الحركة التي لا تحصل في الجسم حقيقة بل فيما يقارنه لكن يلزم من حركة ذلك المقارن عدم مساواته

مع الامور الخارجية والمتحرك بالعرض قد يكون قابلا لان يعرض له الحركة بالذات كساكن

السفينة وقد لا يكون قابلا كالعرض الحال في الجسم والحركة قد يكون بسيطة كحركة الحجر الى اسفل

بطبعه وقد يكون مركبة كحركة ساكن السفينة اذا تحرك بالذات وما لم يعرض لها قبيل الحركة

الكلية لا يتصور الا في المتحرك بالعرض لامتناع حركة الجسم الواحد المتحرك بالذات الى جهتين مختلفين

اقول الدعوى ودليلها كلاهما ساقط اما الدعوى فلان الحركة قد تتصور في المتحرك

بالقسر كما في الحجر المرمي الى سمت غير سمت مركز العالم فانه يتحرك بحركة مركبة من الحركة القسرية والحركة

الطبيعية فيميل الى سمت غير الذي رمي اليه بل الى سمت اميل الى مركز العالم وفي المتحرك بالارادة

كالطير اذا رمي الى سمت وهو يطير الى سمت آخر فانه يحدث منهما حركة مركبة من السمتين اعني

سمتا رمي اليه وسمتا يطير هو اليه واما الدليل فلان امتناع حركة الجسم الواحد الى جهتين

محلين من حركة واحدة ثم والسند الاشد المذكورة ولا نعقل الجنس للانواع فما يمنع الدور احتج
المتكلمون في ان الحصول في الحيز الذي هو جنس الانواع الاربعة بل هو معلل بمعنى غير الاعتماد ام لا
فذهب ابو هاشم واتباعه الى انه يوجد معنى آخر معلل به الحركة والسكون وذهب ابو الحسين وباقي
المتكلمين الى انتفائه وكلام المحشي وتوهم طائفة ان المعنى المذكور هو الكائنية فاشار المحقق الى ابطال
هذا التوهم بقوله ولا يعقل الجنس اي الحصول في الحيز والانواع اي الحركة والسكون بما يعني
الدور وهو الكائنية وذلك لان الكائنية عندهم معللة بالكون الذي هو حصول الجوهر في الحيز
فلو علل الحصول في الحيز والانواع بها لزم الدور الخامس متى وهو النسبة الى الزمان وظرفه اي
الخامس من المقولات النسبية متى وهو نسبة ما للشيء الى الزمان وهو كونه عنه اي في طرفه فان
كثيرا من الاشياء تقع في طرف الزمان ولا تقع في الزمان ويسئل عنه بمتى ثم المتى كالاين حقيقي
وهو كون الشيء في زمان لا يفضل عليه لكون الكسوف في ساعة معينة وغير حقيقي وهو بخلافه
لكون الكسوف في يوم كذا او شهر كذا الا ان الحقيقي من المتى يجوز فيه الاشتراك فان [illegible] اشياء
كثيرة ما يكون في زمان معين بخلاف الاين وهو ذلك ولما كان متى نسبة الشيء الى الزمان اشار الى تعريف
الزمان فقال الزمان مقدار الحركة من حيث التقدم والتأخر العارضان لها باعتبار تأخر حال
السبح في المسافة الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتأخر والمتقدم منها ما يكون في المتقدم من المسافة
والمتأخر منها ما يكون في المتأخر من المسافة لكن المتقدم من الحركة لا يوجد مع المتأخر منها كالاجزاء
المتقدم والمتأخر من المسافة فما يكون للمتقدم والمتأخر في الحركة خاصة تلحقها من جهة ما هي حركة
ليس من جهة ما هي المسافة فللحركة مقدار بسببه ينقسم الى المتقدم والمتأخر والزمان هو المقدار وقوله
العارضان لها باعتبار [illegible] معناه ان هذا التقدم والتأخر العارضين لاجزاء الزمان ليس باعتبار
الزمان على ما ذهب اليه الحكماء بل باعتبار آخر غيره على ما ذهب اليه المتكلمون واشار المحقق
على ما قرر في مبحث التقدم واما بعرض المقولة بالذات للمتغيرات وبالعرض لموضوعاتها اي
مقولة متى انما تعرض بالذات للمتغيرات كالحركة وما معها من الامور وتعرض لموضوعات المتغيرات
كالاجسام بالعرض فان ما لا تغير فيه لا يعرض له متى الا باعتبار صفات متغيرة له كالاجسام
فانها بواسطة عروض المتغيرات لها تعرض لها متى ولا تعمو وجود معروضها وعدمه اي
لا يعمو وجود معروض المتغيرات ولا عدمه في الزمان لان معروض المتغيرات متقدم
على المتغيرات ضرورة تقدم المعروض على عارضه والمتغيرات متقدمة على الزمان لان التي متقدم
على مقداره القائم به فيكون معروض المتغيرات متقدما على الزمان لان المتقدم على المتقدم متقدم
فلو افتقر وجود المعروض او عدمه اليه لزم الدور والظرف يعني الآن كالنقطة يعني كما ان النقطة
ليست جزءا من الخط كذلك الآن ليس جزءا من الزمان وذلك لانه حد مشترك بين الماضي والمستقبل
من الزمان والحد المشترك بين الكميات المتصلة ليس جزءا لها والا لكان التقسيم الى اثنين [illegible]
اريد تقسيمها اليه لان التنصيف يكون تثليثا والتثليث تخميسا وعلى هذا وعدمه في الزمان لا في آن
جواب معارضة تقريرها ان الآن جزء من الزمان لان عدم الآن اما تدريجي او دفعي والاول
باطل والا لكان الآن زمانا اي منقسما لكون زمانا لا آنا والثاني يقتضي ان يكون آن عدمه
متصلا بآن وجوده او لو لم يتصل به لكان الآن الاول في الزمان الذي بينهما لا موجودا
ولا معدوما وهو ممتنع وتتالي الآنات يستلزم تركب الزمان منها وتقرير الجواب ان هناك

فيما

فيما انا ثابتة ان الحصول التدريجي حصول ما هو في اتصاله منطبق على الزمان كالحركة التي لا تتصور
حصولها في الآن اصلا وغير التدريجي اما ان يكون حصولا في طرف الزمان اعني الآن لا في الزمان
لكون المتحرك في حدود معينة من حدود المسافة فيما بين المبدا والمنتهى فانه يوجد في آن ولا يوجد في
زمان قطعا او حصولا في الآن والزمان معا كالوصول الى المنتهى فانه يوجد في آن ويبقى زمانا
وكلا هذين الحصولين آني [illegible] الآن احدهما مستمر في زمان بعد ذلك الآن دون الآخر واما
ان يكون حصولا في الزمان لا على الانطباق عليه بل على وجه يوجد في كل آن يفرض في
ذلك الزمان مثل كون الشيء متحركا فان هذا الامر يصدق على الشيء في طرف الزمان لان الحركة زمانية بل
يصدق ذلك على الجسم في كل آن يفرض من آنات زمان حركته فهذا القسم واسطة بين التدريجي الاول
هو القسم الاول وبين الدفعي الذي يتناول الوجهين المذكورين فظهر ان الحصول في الزمان
لا ينحصر في التدريجي فعدم الآن في الزمان الذي بعده لا بمعنى الانطباق ليلزم انقسام الآن وكونه
زمانا بل بمعنى ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون عدمه فيه فالآن طرف لذلك الزمان
وعدمه في جميع ذلك الزمان ولا محذور فيه [illegible] حدوث عدم الآن وهو آني دفعي
اول [illegible] كل ما هو من الزمان والآن يوجد احدهما واما هما فلا يمكن ان يوجدا فيه والا لزم
التسلسل فان الزمان لو كان موجودا في الزمان لكان ذلك الزمان ايضا موجودا في زمان آخر
وهكذا فيتسلسل وكذا الآن لو كان موجودا في الآن لكان ذلك الآن ايضا موجودا في آن
آخر وهلم جرا واذا تمهد هذا فلم لا يجوز ان يكون عدم الآن في آن حتى يتصل آن عدمه بآن وجوده
ولئن سلمنا ان عدم الآن آني لكن لان الآن اذا انعدم شيئا فشيئا يكون له امتداد قطعا
قلنا عدم الآن شيئا فشيئا انما يقتضي ان يكون لانعدامه امتداد ومعنى الوجود والنزاع فيه
والسند [illegible] وحدوث العالم يستلزم حدوثه يعني اذا ثبت ان العالم وهو ما سوى الله مع
حادث لزم منه ان الزمان حادث لان الزمان من جملة العالم السادس الوضع وهو هيئة تعرض
للجسم باعتبار نسبتين اي الوضع هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه بعضها
الى بعض ونسبة تقع بين اجزائه والاشياء [illegible] الجسم خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه
هيئة للانسان بحسب نسبة فيما بين اجزائه وبحسب كون رأسه من فوق ورجله من تحت وبهذا
يصير الانتكاس وضعا آخر [illegible] تضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على
موضوع واحد بينهما غاية الخلاف وشدة وضعف لان الشيء قد يكون اشد انتصابا او
انحناء من غيره والوضع قد يطلق على معنى آخر وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يشار اليه اشارة
حسية فالنقطة بهذا المعنى ذات وضع دون الوحدة السابع الملك وهو نسبة التملك الملك
ويسمى الجدة ايضا النسبة التي اي هيئة تحصل بسبب نسبة للملاصق يحيط به احاطة تامة وينتقل
بانتقاله فلم يرد بالنسبة معناه المصدري بل ما يترتب عليه من الهيئة ويكون ذاتيا كهيئة
الهرة بالنسبة الى اهابها وعرضيا كهيئة الانسان الى قميصه الثامن والتاسع ان يفعل وان ينفعل
والحق ثبوتهما ذهنا والا لزم التسلسل يعني ان الثامن من المقولات النسبية هو ان يفعل
وهو تأثير الشيء في غيره على اتصال غير قار كالحال الذي للمسخن ما دام يسخن والتاسع هو
ان ينفعل وهو [illegible] تأثر الشيء من غيره كالحال الذي للمتسخن ما دام
يتسخن وذهب الامام وجمع من المحققين منهم المحقق الى ان ثبوت هاتين المقولتين
انما هو في الذهن اذ لو وجدا في الخارج لا [illegible] منهما الامور [illegible] هناك تأثير

وما شراه اهل و يلزم التسلسل والجواب ان ذلك انما يلزم ان لو كان كل مانره وايجاد حتى الا بيد ابى الذى لا شيء
لى زمان من قبيل ان يفعل وكل مانره حصول حتى الذى من شان ان يفعل وليس كذلك بل اذا
كان الفاعل يغير المستعمل من حال الى حال على الاتصال والاستمرار فال الفاعل هو ان يفعل حال
المستعمل هو ان يفعل حالت الشيء اما اوشرائط ان يفعل وان يفعل على الانفعال والتفعل
لا نعاهد بها الان لمحاصل بعد انقطاع الحركة واما المتولد ما كان ان يوجها الى عاية من وضع او كيف
او عدد كل تم يستعين من حيث هو كذلك وشرط ان يفعل وان يفعل مصوص بذلك المقصد الثالث

في اثبات الصانع وصفاته وآثاره وفيه فصول الفصل الاول في وجوده الموجود ان كان واجبا فهو المطلوب
والا استلزمه لاستحالة الدور والتسلسل على وجود الواجب تعالى لا شك في وجود موجود فان
كان واجبا ثبت المطلوب وان كان ممكنا فله مؤثر موجود بالضرورة وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم
الدور او التسلسل او ينتهي الى الواجب وهو المطلوب الفصل الثاني في صفاته ثم وجود العالم بعد عدمه ينفي الايجاب
ذهب المليون قاطبة الى ان مؤثر الواجب في العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح منه الفعل
والترك وذهب الفلاسفة الى ان تأثيره بالايجاب واحتج على انه قادر بان وجود العالم بعد عدمه
ينفي كون مؤثره موجبا بالايجاب والاول ثابت لما بينا من قبل ان العالم حادث فالثاني ان لي
بيان المنافاة ان مؤثره موجب وجود العالم ان كان بالايجاب يلزم قدمه اذ لو كان حادثا لتوقف
على شرط حادث كيلا يلزم التخلف عن الموجب التام وذلك الشرط الحادث يتوقف ايضا على شرط
حادث آخر ويلزم التسلسل في الشروط الحادثة متعاقبة او مجتمعة وكلاهما محال على زعم المتكلمين وسائر المتكلمين
على ما مر من بحث ابطال التسلسل والواسطة غير معقولة اشارة الى جواب اعتراض على الدليل المذكور
توجيهه ان يقال ما ذكرتم من الدليل لا يصح الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولا يصح
ان يكون واجب الوجود ثم هو القادر لجواز ان يكون الواجب علة اقتضت على سبيل
الايجاب موجودا قديما قادرا وذلك القادر هو الذي اوجد العالم بالقدرة وتقرير الجواب
ان يقال هذا القادر يكون واسطة بين الواجب تعالى والعالم والواسطة غير معقولة لان المراد
من العالم جميع ما سوى الله تعالى اولكم ثبت فيما سبق ان جميع ما سوى الله تعالى حادث
لما ثبت حدوث الاجسام وعوارضها ولما ثبت عند المتكلمين وجود المجرد اطلق القول
بحدوث العالم لكن لما لم يثبت عنده وجود المجرد ولم يثبت عنده عدمها ايضا قال في صدر
الفصل الرابع في الجواهر المجردة اما العقل فلم يثبت دليل على امتناعه وادلة وجوده مدخولة فلعل من
ان يقول لم لا يجوز ان يوجد الواجب تعالى بطريق الايجاب جوهرا مجردا ليس بجسم ولا جسماني قديما قادرا
يكون هو الذي اوجد العالم الجسماني بالقدرة والاختيار فلا يثبت بالدليل قدرة الباري تعالى الا ان يثبت
في الاجوبة عن ادلة المخالفين تقرير الدليل الاول ان القدرة على التأثير تجوز صحة الفعل والترك محال
لانها تقتضي امكان صدور الاثر عن المؤثر لكن صدور الاثر عن المؤثر اما واجب او ممتنع
لانه عن اجتمعا فقط لان المؤثر ان اجتمع شرائط التأثير وجب صدور الاثر لامتناع تخلف الاثر
عن المؤثر التام وان لم يجتمع امتنع تقرير الجواب ما اشار اليه بقوله ويمكن عروض الوجوب
والامكان للاثر باعتبارين اي امكان صدور الاثر باعتبار القدرة ووجوبه مع قطع النظر
عن انضمام الارادة اليها ووجوبه باعتبار انضمام الارادة اليها وهذا ما قال الحكم ان الوجوب
بالاختيار لا ينافي الاختيار بل يحققه فان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل بان يريد الفعل
ويجب الفعل وان يترك بان يريد الترك اولا يريد الفعل ويجب الترك فقوله ان اجتمع

شرائط التأثير وجب صدور الاثر ان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى استجماع الشرائط التي من
انضمام الارادة الى القدرة فمسلم لكن لا ينافيها فانا ندعي امكان صدور الاثر بالنظر الى ذات
القادر مع قطع النظر عن ارادته وان اراد وجوب صدور الاثر بالنظر الى ذات القادر فليس
تم وتوجيه الدليل الثاني ان القدرة على الاثر مع التمكن من فعله وتركه اما حال وجود الاثر في
حال وجوده فلا تمكن من الترك واما حال عدمه فيجب عدمه وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله
ويمكن احتياج القدرة على المستقبل مع العدم في الحال بمعنى لم لا يجوز ان يختار انها حال عدم الاثر لكنها
عبارة عن التمكن من الفعل في ثاني الحال فلا تنافيه العدم في الحال بل يجامعه وتوجيه الدليل
الثالث ان الفاعل لو كان قادرا على وجود الشيء لكان قادرا على عدمه لان نسبة القدرة
الى الطرفين على السواء لكن اللازم باطل لان العدم الاصلي ازلي ولا شيء من الازلي بمقدور
وايضا العدم نفي محض لا يصلح متعلقا للقدرة والارادة لان معناه انه لم يوجب الاثر
فلا تاثير وتقرير الجواب ما اشار اليه بقوله واستمرار الفعل ليس فعل الضد بمعنى ان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل وعدم الفعل ليس فعلا للعدم وعموميته العلة يستلزم عموميته الصفة
بمعنى ان عموم علة القدرة يستلزم عموم صفة القدرة اي قدرة الله تعالى شاملة لجميع الممكنات لان
علة المقدورية عامة في جميع الممكنات فالقدرة عامة في جميعها اما ان علة المقدورية عامة
فلان علتها الامكان وهو وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات مقدورا
له تعالى اقول لا نسلم ان الامكان علة المقدورية بل انما هو علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر
اما موجب او قادر ولو سلم فلا نسلم ان كل ما هو مقدور هو مقدور له تعالى لم لا يجوز ان يكون
لبعض المقدورات خصوصية بالنسبة الى بعض القادرين فان اكثر المتكلمين يقولون ان افعال
العباد مقدورة لهم مخصوصون خلق الاجسام بقدرة الله الباري تعالى والمشهور في الاستدلال
على عموم القدرة ان المقتضي للمقدورية هو الذات لوجوب استنادها وصفاتها الى ذاته والمصحح
للمقدورية هو الامكان فان الوجوب والامتناع يحيلان المقدورية ونسبة الذات الى جميع
الممكنات على السواء فاذا ثبتت قدرته على بعضها ثبتت على كلها وهذا الاستدلال بناء على ما ذهب اليه
اهل الحق من ان المعدوم ليس بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز فيه اصلا ولا تخصيص قطعا فلا
يتصور اختلاف في نسبة الذات الى المعدوم بالنسبة الى الوجود فلا يخالفه ومن ان المعدوم
لا مادة له ولا صورة فلا مخالفة للحكماء والا لم يمتنع اختصاص البعض بمقدوريته تعالى دون
بعض كما قال الخصم بمعنى على قاعدة الاعتزال جاز ان يكون خصوصية بعض المعدومات الثابتة
المعدومة مانعة من تعلق القدرة به وعلى قانون الحكماء جاز ان يستعد المادة لحدوث ممكن دون
آخر وعلى التقديرين لا يكون نسبة الذات الى جميع الممكنات على السواء والمخالف في هذا الاصل
وهو اعظم الاصول الاسلامية فرق اعظمها الثنوية فانهم قالوا بخالق العالم خير كثيرا
وشر كثيرا وان الواحد لا يكون خيرا شريرا فلكل منهما فاعل على حدة فالمانوية والديصانية
منهم قالوا فاعل الخير هو النور وفاعل الشر هو الظلمة وفساده ظاهر لانهما عرضان فيلزم قدم
الجسم وكون الاله محتاجا اليه وكانهم ارادوا معنى آخر سوى المتعارف فانهم قالوا النور حي عالم
قادر سميع بصير والمجوس منهم ذهبوا الى ان فاعل الخير هو يزدان وفاعل الشر هو اهرمن
ويعنون به الشيطان والجواب منع ان الواحد لا يكون خيرا شريرا اللهم الا ان يراد
بالخير من يغلب خيره على شره وبالشرير من يغلب شره على خيره كما ينبئ عنه ظاهر اللغة

على اصحاب في ... واحد لكنه ... ما ذكره من الاحكام والنحو والاتقان كل من الله وقابل العلم
والاخير عام اتفق جمهور العقلاء على انه تعالى عالم والمشهور من استدلال المتكلمين وجهان
اورد المتن احدهما من استدلال الحكماء ايضا الفعل هو انه تعالى فاعل فعلا محكما متقنا
وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فبالضرورة وينبه عليه ان من رأى خطوطا مليحة او سمع الفاظا
فصيحة تنبئ عن معان دقيقة واغراض صحيحة علم قطعا ان فاعلها عالم واما الصغرى فلما ثبت
من انه خالق للافلاك والعناصر بما فيها من الاعراض والجواهر والمعادن والنباتات واصناف
الحيوانات على اتساق وانتظام واتقان واحكام تحار فيه العقول والافهام ولا تفي
بتفاصيلها الدفاتر والاقلام على ما يشهد بذلك علم الهيئة وعلم التشريح وعلم الآثار
العلوية والسفلية وعلم الحيوان والنبات مع ان الانسان لم يؤت من العلم الا قليلا [illegible]
سبيلا فان قيل ان اريد الانتظام والاحكام من كل وجه [illegible]
ترتيبا لا خلل فيه اصلا وملائمة للمنافع والمصالح المطلوبة منها بحيث لا يتصور ما هو اوفق
منه واصلح فظاهر انه ليس كذلك بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات وان اريد في الجملة
ومن بعض الوجوه فتحقق في آثار المؤثرات الغير العقلاء بل كلها كذلك فان تبريد الماء وتسخين النار
متقنان بها طلبا للمراد قلنا المراد اشتمال الافعال والآثار على لطائف الصنع وبدائع الترتيب وحسن
الملاءمة للمنافع والمطابقة للمصالح على وجه الكمال وان اشتمل بالعرض على نوع من الخلل
او جاز ان يكون فوقه ما هو اكمل والعلم بان مثل ذلك لم يصدر الا عن العالم ضروري سيما
اذا تكرر وتكثر وخفاء الضروري على بعض العقلاء جائز فان قيل قد يصدر عن حيوانات
العجم افعال متقنة محكمة في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها كالنحل وكثير من الوحوش والطيور
على ما في الكتب مسطور وفيما بين الناس مشهور مع انها ليست من اولي العلم قلنا لو سلم ان
موجد هذه الآثار هو هذه الحيوانات فلا يجوز ان يكون فيها من العلم قدر ما يهتدى الى ذلك بان
يجعلها الله تعالى عالمة بذلك او يلهمها حين ذلك الفعل واما الذي لم يورده المتن فهو انه تعالى قادر
اي فاعل بالقصد والاختيار لما مر ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمقصود وقد تمسك في كونه
عالما بالادلة السمعية من الكتاب والسنة والاجماع ويرد عليه ان التصديق بارسال الرسل وانزال
الكتب يتوقف على التصديق بالعلم والقدرة فيدور وربما يجاب بمنع التوقف فانه اذا ثبت
صدق الرسل بالمعجزات حصل العلم بكل ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما
والظاهر ان هذا مكابرة نعم يتجه ذلك في صفة الكلام على ما صرح به الامام واما دليلا الحكماء فالاول
منهما ان الباري تعالى مجرد وكل مجرد عاقل وقد مر الكلام فيه مستقصى والآن انه تعالى عالم بذاته
واذا علم ذاته علم ما عداه جميعا اما الاول فلان العلم عبارة عن حضور المعلوم عند العالم
وهو حاصل في شأنه لان ذاته غير غائب عن ذاته فيكون عالما بذاته واما الثاني فلانه مبدأ لجميع
ما سواه اما بواسطة او بدونها والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ويرد عليه انا لا نسلم ان العلم
عبارة عما ذكرتم ولو سلم فلا يجوز ان يشترط فيه التغاير بين الحاضر وما حضر عنده فلا يكون
الشيء عالما بنفسه كما اشترط ذلك في الحواس فانها لا تدرك انفسها مع كونها حاضرة عندها غير
غائبة عنها واما ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فقد مر الكلام فيه مستقصى والوجه الاخير اعني
ثاني وجهي الحكماء انما يدل على انه تعالى عالم بجميع الموجودات بخلاف الوجه الاول والآن فانهما
دالان على انه تعالى عالم ولا يدلان على عموم علمه بالنسبة الى جميع الموجودات ولما اثبت انه تعالى عالم اشار

في الجواب عن ادلة المخالفين وهم فرق منهم من قال انه تعالى لا يعلم نفسه لان العلم نسبة والنسبة
لا تكون الا بين شيئين متغايرين متمايزين بالضرورة ونسبة الشيء الى نفسه محال او الافتقار [illegible]
والجواب منع كون العلم نسبة محضة بل هو صفة حقيقية ذات اضافة نسبية الى المعلوم ونسبة
الصفة الى الذات فيكفي فيها تحصل تلك الصفة تغاير النسبة بين العالم والمعلوم فلا يجوز
ان يكونا متحدين فان الشيء نسبة بينها وبين المعلوم ونسبة اخرى بينها وبين العالم
وهما تتكثران واما النسبة بين العالم والمعلوم فهي بعينها النسبة الاولى من حيث المذكورتين
اعتبرت بالعرض سلمنا ان كون العلم نسبة محضة بين العالم والمعلوم لكن التغاير
الاعتباري كاف لتحقق هذه النسبة والى هذا اشار بقوله والتغاير اعتباري
مع ان ذات الباري تعالى باعتبار صلاحيتها للعالمية في الحال مغايرة لها باعتبار
صلاحيتها للمعلومية في الحال وهذا القدر من التغاير يكفي لتحقق النسبة ومنهم من قال انه تعالى
لا يعلم غيره مع كونه عالما بذاته وذلك لان العلم صورة مساوية للمعلوم مرتسمة في العالم ولا
خفاء ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم بحسب كثرة المعلومات كثرة الصور في الذات الاحدية
من كل وجه والجواب انا قد ذكرنا فيما سبق ان علمه تعالى بالاشياء ليس بارتسام صور
الاشياء فيه بل بحصول الاشياء انفسها عنده وكذلك علمنا بذواتنا وبالامور القائمة بها وذلك
ليس الا بحضورها وقد ذكرنا ايضا انه اقوى من العلم بارتسام صور الاشياء ضرورة ان
انكشاف الشيء على آخر بنفسه عنده اقوى من انكشافه عليه لاجل حضور مثاله عنده والى
هذا المنع اشار بقوله ولا يستدعي العلم صورا مغايرة للمعلومات عنده وقوله لان نسبة الحصول
اليه اشد من نسبة الصور المعقولة لنا معناه ما ذكره بعض المحققين ان حصول الاشياء له حصول
لها على وجه الوجوب وحصول الصور المعقولة لنا حصول للقابل وذلك بالامكان
والوجوب اشد من الامكان ومنهم من قال انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة والمتشكلة
اما المتغيرة فلانه اذا علم مثلا ان زيدا في الدار الآن ثم خرج عنها فاما ان يزول ذلك العلم
ويعلم انه ليس في الدار او يبقى ذلك العلم بحاله والاول يوجب التغير في ذاته من صفة الى اخرى
والثاني يوجب الجهل وكلاهما نقص يجب تنزيهه تعالى عنه والجواب منع لزوم التغير فيه تعالى بل انما هو
في الاضافات لان العلم عندنا اضافة مخصوصة او صفة حقيقية ذات اضافة فعلى الاول يتغير
نفس العلم وعلى الثاني يتغير اضافته فقط وعلى التقديرين لا يلزم تغير في صفة موجودة بل في مفهوم
اعتباري وهو جائز والى هذا اشار بقوله وتغير الاضافات ممكن وقال الحكماء علمه تعالى
ليس علما زمانيا اي واقعا في زمان كعلمنا بالحوادث المختصة بازمنة متعينة فانه واقع في
ما حدث منها في ذلك الزمان كان واقعا في الحال وما حدث قبله او بعده كان واقعا في
الماضي او المستقبل واما علمه تعالى فلا اختصاص له بزمان اصلا فلا يكون ثمة حال وماض ومستقبل
فان هذه صفات عارضة للزمان بالقياس الى ما يختص بجزء منه اذ الحال معناه زمان حكمي هذا
والماضي زمان قبل زمان حكمي هذا والمستقبل زمان هو بعد زمان حكمي هذا فمن كان علما زمانيا
مختص بجزء معين من اجزاء الزمان لا يتصور في حقه حال ولا ماض ولا مستقبل فالله سبحانه عالم
عندهم بجميع الحوادث الجزئية وازمنتها الواقعة فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا

ابدا لو هو موجود انه لو عالم لكون كما ب كان نسبته الى جميع الاوقات على سواء فليس بعضها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك عالم لكن هو وصفاته المقدسة بالسلم بصفة الزمان تثبت اليه بالمضي والاستقبال والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة على سواء فالموجود من الازل الى الابد معلوم له كل في وقته وليس فيه علمه كان وكاين وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها وهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث دخول الزمان فيها بحسب اوصافها الثلثة اذ لا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا العلم يكون ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات قال بعض الفضلاء وهذا معنى قوله وانه يعلم الجزئيات على وجه كلي لا ما توهمه بعض من ان علمه محيط بطبايع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال كيف وما ذهبوا اليه من ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ينافي ما توهموه واما الجواب عن المسلك الثاني ان ادراكها انما يكون بآلات جسمانية والجواب ان ادراك المشكل انما يحتاج الى آلة جسمانية اذا كان العلم حصول الصورة واما اذا كان اضافة محضة او صفة حقيقية ذات اضافة بدون الصورة فلا حاجة اليها […] او نقول لا يعلم الحوادث قبل وقوعها والا لزم ان يكون تلك الحوادث ممكنة واجبة معا والتالي […] من الوجوب والامكان […] ان الحوادث ممكنة لكونها حادثة وواجبة […] ان لا يوجد فينقلب علمه جهلا […] والجواب ما مر من ان العلم تابع للمعلوم فلا يكون علة له ومفيدا لوجوبه ولو سلم […] انها ممكنة لذواتها واجبة لغيرها […] فلا تنافي بين الامكان بالذات والوجوب بالغير […] الوجوب والامكان باعتبارين وكل قادر عالم حي بالضرورة […] جمهور العقلاء على انه تعالى حي واختلفوا في معنى الحيوة فقال جمهور المتكلمين انها صفة توجب صحة العلم والقدرة وقال الحكماء وابو الحسين البصري من المعتزلة انها كونه بحيث يصح ان يعلم ويقدر […]

اقول قد مر ان تخصيص بعض الممكنات بالايجاد في وقت […] الارادة وليست زايدة على الداعي والا لزم التسلسل او تعدد القدماء […] ان تخصيص بعض الممكنات بالوقوع دون البعض وفي بعض الاوقات دون البعض مع استواء نسبة الذات الى الكل لا بد ان يكون لصفة شانها التخصيص […] المخصص والا احتاج […] الواجب في فعله الى امر منفصل وتلك الصفة هي المسماة بالارادة فذهب الاشاعرة الى انها مغايرة للعلم والقدرة وساير الصفات وذهب المحقق وجماعة من رؤساء المعتزلة كابي الحسين […] والنظام والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمد الخوارزمي الى انها هي العلم بالنفع […] بالداعي واستدل المحقق على ان الارادة ليست امرا آخر سوى الداعي بان هذا الامر ان كان قديما لزم تعدد القدماء وان كان حادثا احتاج تخصيص وجوده بوقت دون […] […] لزوم التسلسل او تعدد القدماء اللازم على اي حال اذا كانت الارادة زايدة على الذات سواء كانت نفس الداعي او امرا آخر زايدا عليه […]

والنقل دل على اتصافه تعالى بالادراك والعقل على استحالة الآلات بمعنى ان السمع دل على كونه تعالى سميعا بصيرا وهو مما علم بالضرورة من ملة نبينا محمد عليه السلام والقرآن والحديث مملوة بذلك لا يمكن انكاره ولا تاويله وانعقد الاجماع […] عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق […] الذهنية وقد احتج عليه بعض الاصحاب بانه تعالى حي وكل حي يصح ان يكون سميعا بصيرا وكل ما يصح له تعالى […]

اقول ان السمع والعقل دلا على انه تعالى سميع بصير

[…] لان الخلو عن صفة الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو على الله تعالى محال […] لا يتم الا ببيان ان الحي […] يصح اتصافه بالسمع والبصر وغاية ما يتمسكون به في ذلك على ما ذكره امام الحرمين طريق السبر والتقسيم فان الحي لا يتصف بقبول السمع والبصر واذا صار حيا فصفة ان العلم يتم به آفة ثم اذا اسبرنا صفات الحي لم نجد ما يصحح قبول السمع والبصر سوى كونه حيا ولزم القضاء بمثل ذلك في حق الله تعالى واما الاستدلال بان استحالة النقص على الباري تعالى سوى الاجماع المستند حجية الى الادلة السمعية والاضافي ثبوت الاجماع وقد قام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى سميعا بصيرا فالتعويل على الاجماع في هذه المسئلة بل على الادلة السمعية القطعية في هذه المسئلة ابتداء لان الظواهر الدالة على السمع والبصر اقوى من الظواهر الدالة على حجية الاجماع اذ يتجه على هذه اعتراضات كثيرة احتاجوا الى دفعها وان اثبتنا حجية الاجماع بالعلم الضروري من الدين فكذلك العلم الضروري ثابت في المسئلة التي نحن فيها سواء بسواء وذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمسموع والبصر نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان مختصتان زايدتان على العلم ولما دلت الدلائل العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات فان كان السمع والبصر علمين يتعلقان […] السمع فلا اشكال وان كانا صفتين زايدتين عليه كما هو راي الجمهور […] الآلات بحسب […] وذات الباري تعالى لبرائته عن القصور يحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا الا بها واحتج النافي للسمع والبصر عنه تعالى بوجهين الاول انهما تاثر […] عن المسموع والمبصر او مشروطان به كما في الاحساسات وانه في حقه تعالى محال والحوادث منع المقدمة الاولى او اللازم من حصولهما مقارنا للتاثر فينا كونهما نفس ذلك التاثر او مشروطين به وان سلمنا انه كذلك في الشاهد […] فلا نسلم انه في الغائب كذلك فان صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا فجاز ان لا يكون سمعه ولا بصره نفس التاثر ولا مشروطا به الثاني انه اثبات السمع والبصر في الازل ولا مسموع ولا مبصر فيه خروج عن المعقول والجواب ان كلا منهما صفة حقيقية له تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وعموميته قدرته تدل على ثبوت الكلام تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور ولا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون الباري تعالى متكلما انما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه وذلك لان هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه تعالى قديم وثانيهما ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه تعالى حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين ومنع بعض المقدمات ضرورة حقية النقيضين […] قالوا كلامه تعالى حروف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الاول ومنعوا كبرى القياس الثاني والكرامية وافقوا الحنابلة في ان كلامه تعالى حروف واصوات وسلموا انها حادثة لكنهم زعموا انها قائمة بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى فقد قالوا بصحة القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول والمعتزلة قالوا كلامه تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل او النبي ومعنى كونه تعالى متكلما انه خلق الكلام في الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلامه تعالى ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته تعالى يسمى الكلام النفسي

وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم ثم محوا القياس الاول وقدحوا في صغرى الدليل
أن والمعتزلة تمسكوا بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين النبي عليه السلام في العوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموع المفتتح بالتحميد المختتم
بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف الثاني ان ما اشتهر وثبت بالنقل والاجماع
من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص
كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وقوله انه لذكر لك ولقومك عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا منزلا على النبي لشهادة النص من تلك الآية وامثالها واجماع الائمة مقروا بالالسن
للاجماع مسموعا بالآذان للاجماع ولقوله تعالى حتى يسمع كلام الله مكتوبا في المصاحف للاجماع
المكتوب في المصحف هو الصور والاشكال لا اللفظ والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ
بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصور والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا
منفصلا الى السور والآيات لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت فاتوا بسورة من
آيات الحدوث لانه اما رفع او انتهاء ولا شيء منهما بمتصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع
عدمه واردا عقيب آخر في التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون
اذ معناه اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون قوله كن وهو قسم من كلامه تعالى متأخرا عن الارادة
الواقعة او سيقال لكونه جزاء وجوابا له لان الخ في اطلاق اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق
الاشتراك على هذا المؤلف الحادث وهو المتفق عليه عند العامة والقوم والاصوليين والفقهاء
والبيه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق بعض المحققين
عليه ليس بجواز دال على كلامه القديم حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان الاطلاق
بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال في اللوح المحفوظ
لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله تعالى وانه لقول رسول
كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لهذا المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى فيه
حتى ان ما يقرأه كل احد سواء قبله يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعين المحل
فيكون واحدا بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ اي قارئ كان عينه لا مثله وبهذا الحكم كل
شعر وكتاب ينسب الى مؤلفه فان قيل اذا اريد بكلام الله المنتظم من الحروف المسموع من غير
اعتبار تعين المحل فكل احد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا اذا اريد به المعنى الاول واريد بسماعه
فهمه من الاصوات المسموعة فما وجه اختصاص موسى عليه السلام بانه كليم الله تعالى قلنا فيه اوجه
احدها وهو اختيار الامام حجة الاسلام رحمه الله انه سمع كلامه الازلي بلا صوت وحرف
كما يرى في الآخرة ذاته تعالى بلا كم وكيف وهذا على مذهب من يجوز تعلق الرؤية والسماع
بكل موجود حتى الذات والصفات لكن سماع غير الصوت والحرف لا يكون الا بطريق خرق
العادة وثانيها انه سمع بصوت من جميع الجهات على ما هو خلاف العادة وثالثها انه سمع
من جهة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله اكرم موسى عليه السلام
فافهمه كلامه بصوت تولى تخليقه من غير كسب لاحد من خلقه والى هذا ذهب ابو منصور
الماتريدي والاستاذ ابو اسحق الاسفرائني وعلى التقديرين فقد حصل اسما المعنى بحيث
لا يصدق على البعض وقد حصل اسما للمعنى كلي صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه
وبالجملة فما يقال ان المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان كلام الله تعالى فباعتبار
الوحدة النوعية وما يقال انه حكاية عن كلام الله تعالى ومماثل له وانما الكلام هو المخترع
في لسان الملك فباعتبار الوحدة الشخصية وما يقال ان كلام الله تعالى ليس قابلا بان

او قلب ولا حالا في مصحف او لوح فيراد به الكلام الحقيقي الذي هو الصفة الازلية ومنعوا من القول
بحلول كلامه في لسان او قلب او مصحف وان كان المراد به اللفظ رعاية للتأدب واحترازا
عن ذهاب الوهم الى الحقيقي الازلي على ان اطلاق اسم المدلول على الدال وكذا اجراء اوصاف
الدال على المدلول شائع ذائع مثل سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته
بيدي الى آخر لسان الثالث ان كلامه تعالى لو كان ازليا لزم الكذب في اخباره لان الاخبار بطريق
المضي كثير في كلامه تعالى مثل انا ارسلنا نوحا وقال موسى وعصى فرعون وعمرو وذلك وصدقه يستدعي
سبق وقوع النسبة والاخبار السبق على الازل ممتنع فيكون كذبا وهو محال على الله تعالى فالمستند
والجواب ان كلامه في الازل لا يتصف بالماضي والحال والمستقبل لعدم الزمان وانما يتصف
بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات وتحقيق هذا مع القول بان الازلي
مدلول اللفظ عسير جدا وكذا القول بان المتصف بالمضي وغيره انما هو اللفظ الحادث
دون المعنى القديم الرابع ان كلامه يشتمل على امر ونهي واخبار واستخبار وقد عدوا ذلك ولو كان
ازليا لزم الامر بلا مأمور والنهي بلا منهي والاخبار بلا سامع والنداء والاستخبار بلا مخاطب وكل
ذلك سفه وعبث لا يجوز ان ينسب الى الحكيم تعالى وتقدس واجاب عنه عبد الله بن سعيد القطان
بان كلامه في الازل ليس بامر ولا نهي ولا خبر وغير ذلك وانما يصير احد هذه فيما لا يزال
فان قيل وجود الجنس من غير ان يكون احد الانواع غير معقول وانما النوع على الدوام
ثم قلت هو ارادة انه امر واحد يعرض له التنويع بحسب التعلقات الحادثة من غير ان يتنوع هو
في نفسه وقد كان بان السفه والعبث انما يلزم لو خوطب المعدوم وامر في عدمه واما
على تقدير وجوده بان يكون طلبا للفعل ممن سيكون فلا كما في طلب الرجل تعلم ولده الذي
اخبره صادق بانه سيولد وكما في خطاب النبي عليه السلام بأوامره ونواهيه كل مكلف
يولد الى يوم القيامة اذ اختصاص خطاباته باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداهم بطريق
القياس بعيد جدا ثم لو قيل خطاب الحاضرين يصلح للغائبين والمعدومين نفيا وتنبيها
ليس من السفه في شيء لكان شيئا وهذا الجواب مشهور من الجمهور وكلامهم متردد في ان
معناه ان المعدوم مأمور في الازل بان يمتثل ويأتي بالفعل على تقدير الوجود او
المعدوم ليس بمأمور في الازل لكن لما استمر الامر الازلي الى زمان وجوده صار بعد الوجود
مأمورا الخامس ان الامر لو كان ازليا لكان ابديا لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه فيبقى
التكليف في دار الجزاء وهو باطل اجماعا السادس ان الكلام لو كان ازليا لاستمر ازلا وابدا
على ما ذكرنا آنفا فلم يختص مكالمة موسى عليه السلام بالطور وهو باطل اجماعا وجوابهما ان الكلام
وان كان ازليا لكن تعلقاته بالاشخاص والافعال حادثة بارادة من الله تعالى واختيار
فتعلق الامر بصلوة زيد مثلا بعد بلوغه وينقطع عند موته وتعلق الكلام بموسى عليه السلام
في الطور وبهذا يخرج الجواب عن وجه آخر لهم وهو ان القديم يستوي نسبته الى جميع ما
يصح تعلقه به كما في العلم فيتعلق الامر والنهي بكل فعل حتى يكون المأمور منهيا وبالعكس
واللازم باطل قطعا وهذا الوجه منهم الزامي على الاشاعرة حيث لا يقولون بالحسن والقبح
العقليين ليمتنعوا صحة الامر بما يتعلق به النهي وبالعكس واختار المحقق مذهب المعتزلة
واستدل على انه تعالى متكلم بان قدرته تعالى عامة شاملة لجميع الممكنات ومن جملتها خلق الحروف والاصوات
الدالة على المعاني فيمكن معه اتصاف الباري تعالى بالتكلم بمعنى خلق الحروف الدالة على المعاني ولان تركه
ان عدم التكلم ممن يصح اتصافه به نقص واتصاف باضداد الكلام وهو على الله تعالى محال

والمنقوش بالكونه نقصا سيما اذا كان مع قدرته على الكلام كما في السكوت فلا نقصا في ان المتكلم اكمل من غيره وممتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق والاشاعرة قالوا المتكلم من قام به الكلام لا من اوجد الكلام ولو في محل آخر لما نشاهد بان موجد الحركة في جسم آخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا وانا اذا سمعنا قائلا يقول انا قائم نسميه المتكلم وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان موجده هو الله تعالى كما هو رأي اهل الحق وقالوا الكلام القائم بذات الباري تعالى لا يجوز ان يكون هو الحسي اعني المنتظم من الحروف المسموعة لانه حادث ضرورة ان له ابتداء وانتهاء وان الحرف الثاني من كل كلمة مسبوق بالاول مشروط بانقضائه فيكون له اول فلا يكون قديما والحرف الاول ايضا لما كان له انقضاء لا يكون قديما لامتناع طريان العدم على القديم فالمجموع المركب منها ايضا لا يكون قديما والحادث يمتنع قيامه بذات الباري تعالى فتعين ان يكون هو المعنى اذ لا ثالث يطلق عليه اسم الكلام وهو الذي يسمى بالكلام النفسي فان من يورد صيغة امر او نهي او نداء او اخبار او استخبار او غير ذلك يجد في نفسه معاني يعبر عنها بالالفاظ التي نسميها بالكلام الحسي فالمعنى الذي يجده في نفسه ويدور في خلده ولا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه هو الذي نسميه كلام النفس وقد نبهنا على اثباته في تحقيقاته وقال والمعنى اي كلام نفسي هو حقيقة وقد شرحناه في شرح المسوّمة فليراجع اليه من اراد الاطلاع عليه ولصاحب المواقف كلام في تحقيق كلام الله محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقة حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله حقيقة وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلامه حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة وما قال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا اصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيقته وقال بعض الفضلاء هذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة اقول المقالة التي ذكر انها ادم على ما يعم الاجل من كلام الشيخ هي التي ذكرها في الوجهين للاول والثاني من وجوه المعارضة والجواب ايضا ما ذكرناه عليك وممن انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر لو اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر اما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى بل هو دال على ما هو صفة حقيقية وهو من مخترعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام او وجد نقوشا دالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا معنى ان يتوهم كونه كفرا وما ذكر من ان ترتب الحروف انما هو في التلفظ دون الملفوظ فالتلفظ حادث دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل

حقيقة

يكفر

حقيقة

وما

وما هو كذلك الاشبه ان يتصور كونه اجزاء تجتمع في الوجود لا يكون لبعضها تقدم على بعض واما النبي دال على صدقه انتهى المتكلمون على ان الكذب في كلامه تعالى محال اما المعتزلة فلوجهين اشار اليهما بقوله بناء على ان الكذب في الكلام الذي هو عندهم من قبيل الافعال دون الصفات لان الكلام عندهم كما ذكرنا انما هو عبارة عن خلق الالفاظ الدالة على المعاني المقصودة قبيح وهو سبحانه لا يفعل القبيح وهو بناء على اصلهم في اثبات حكم العقل بحسن الافعال وقبحها والثاني انه لو جاز وقوع الكذب في كلام الله تعالى ارتفع الوثوق عن اخباره بالثواب والعقاب وسائر ما اخبر به من احوال الآخرة والاولى وفي ذلك فوات مصالح الاشخاص والاصلح واجب عليه تعالى عندهم فلا يجوز اخلاله به واما الاشاعرة فلوجوه اولها انه نقص والنقص على الله تعالى محال اجماعا وايضا فلا يلزم ان يكون الممكن اكمل منه تعالى في بعض الاوقات اعني وقت صدقنا وكذبه تعالى قيل هذا الوجه انما يدل على صدق الكلام النفسي الذي هو صفة قائمة بذاته تعالى والا لزم نقصان صفته تعالى مع كمال صفتنا ولا يدل على صدقه في الكلام اللفظي الذي يخلقه في جسم والآلة غير مقصودة منه لانه على ذلك التقدير يلزم النقص في فعله تعالى والفرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فيه وهم لا يقولون به مع ان الاهم بيان صدقه تعالى في الكلام اللفظي اقول مرجع الصدق والكذب انما هو المعنى دون اللفظ ولما كان الكلام النفسي عندهم مدلول الكلام اللفظي ومعناه كان كذب الكلام اللفظي راجعا الى كذب الكلام النفسي ولزم النقص في صفته تعالى انه لو اتصف بالكذب لكان كذبه قديما اذ لا يقوم الحادث بذاته تعالى فلم يمكن ان يمتنع عليه الصدق المقابل لذلك الكذب والا جاز زوال ذلك الكذب وهو محال فان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واللازم وهو امتناع الصدق عليه باطل فانا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه على ما هو عليه اقول لو تم هذا الدليل لدل على امتناع صدقه تعالى ايضا بان يقال انه تعالى لو اتصف بالصدق لكان صدقه قديما فيمتنع عليه الكذب المقابل لذلك الصدق لكنا نعلم بالضرورة ان من علم شيئا امكنه ان يخبر عنه لا على ما هو عليه فان قيل الاخبار عن الشيء لا على ما هو عليه نقص كان رجوعا الى الوجه الاول قيل هذا الوجه ايضا انما يدل على كون الكلام النفسي صادقا دون الكلام اللفظي اقول لا يمكن الجواب بمثل ما ذكرناه في الوجه الاول بان يقال كذب الكلام اللفظي راجع الى كذب الكلام النفسي كما ذكرنا آنفا وكذب الكلام قديم فكذب اللفظي ايضا قديم وتمام ما ذكر من المحذور لانهم لما جوزوا حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فان جوزوا حدوث صفة الصدق اعني حدوث كذبه لكان اولى ويقبله العقول اولى الثالث وهو معتمد الاصحاب الدلالة على الصدق في الكلام النفسي واللفظي وبراءته عن المنافيات اجماع العلماء والانبياء عليهم السلام وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير توقف على ثبوت كلامه تعالى فضلا عن صدقه وان وجوب الوجود دل على امتناعه فلما كان الواجب ما يمتنع عدمه كان باقيا مستمرا وجوده ازلا وابدا واختلفوا في ان البقاء هل هو صفة زائدة على الذات حتى يكون الصفات ثمانية اولا فذهب الشيخ الاشعري واتباعه الى الاول لان الواجب باق بالضرورة فلا بد ان يقوم به معنى هو البقاء كما في العالم والقادر لان البقاء ليس من السلوب والاضافات وهو ظاهر وليس ايضا عبارة عن الوجود بل زائد عليه اذ الوجود متحقق بدونه كما في آن الحدوث ونقض بالحدوث فانه غير الوجود لتحقق الوجود بعد الحدوث اقول فيه ان البقاء وجود مخصوص فانه وجود مستمر كما ان الحدوث ايضا كذلك فانه وجود بعد العدم وذهب القاضي وامام الحرمين والامام الرازي وجمهور المعتزلة الى الثاني وهو انه ليس صفة زائدة على الذات

حقيقة

الملبوس

لا يكون في الدين صدر زائده وبا بعهم المطلق واسا رتقول وبق الزائد واستدلوا عليه بوجوه

احدها ان المعلول يستمر الوجود ولا مانع لذلك سوى الوجود بحسب اثباته في الزمان

الثاني وثانيها ان الواجب لو كان باقيا بالبقاء الذي ليس نفس ذاته فلا كان واجب الوجود لذاته

لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته ضرورة ان ما بالذات لا يزول ابدا واذا فسر البقاء بصفة يعلل

بها الوجود في الزمان الثاني لكان لزوم الحكم اظهر لانه يؤول الى ان الواجب موجود في الزمان الآتي

لا لامر سوى ذاته واعترض صاحب الصحائف بان اللازم ليس الا افتقار صفة الى صفة اخرى ثابتة

من الذات ولا امتناع فيه كالارادة تتوقف على العلم والعلم على الحيوة وردّ بان افتقاره في الوجود

الى امر سوى الذات ينافي الوجوب بالذات اولى فيعود الى الوجه الاول اولا بد في

انما هو من ان البقاء وجود خاص فينافي المطلق ما مستدرك وثالثها ان الذات لو كان باقيا بالبقاء

لاستغنى فان افتقر وجود البقاء الى الذات لزم الدور لتوقف ثبوت كل من البرهان الآتي على كل

وان امتنع الذات في البقاء مع استغنائه كان الواجب هو البقاء لا الذات هف وان لم

يفتقر احدهما الى الآخر بل انضم تحققهما معا كما ذكره صاحب المواقف لزم تعدد الواجب لان كلا

من الذات والبقاء يكون مستغنيا عما سواه اذ لو افتقر البقاء الى شيء لافتقر الى الذات ضرورة افتقار

الكل اليه والمستغني من جميع ما سواه واجب قطعا هذا مع ان ما فرض من عدم افتقار

الى الاخر لان افتقار الصفة الى الذات ضروري ورابعها ان البقاء لو كان صفة ازلية

ابدية في الذات قائمة به كانت باقية بالبقاء ونبين فان قيل هو باق بالبقاء لكن بقاؤه

نفسه هذا ايضا عليه حتى نبين فلنا فيجوز ان يكون الباري ايضا باقيا ببقاء هو نفسه والشريك

في وجوب الوجود يدل على نفي الشريك في الوجوب اي لا يمكن تعدد الواجب والا لكان تعين

الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية او معللا بها او بلازمها فلا تعدد وان كان معللا

بامر منفصل فلا وجوب بالذات لامتناع احتياج الواجب في تعينه الى امر منفصل لان الاحتياج في

التعين يستدعي الاحتياج في الوجود اذ الشيء ما لم يتعين لم يوجد اقول هذا من قبيل اشتباه

المفهوم بما صدق فان الماهية الواجبية ان اريد بها اولا مفهومها وثانيا الآتي ما صدق

هي عليه يستقيم الكلام فان قوله ان كان نفس الماهية الواجبية فلا تعدد وان اريد بالواجب

ما صدق هو عليه ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يوجد واجبان يتعين كل واحد منهما بنفس

ذاته بلا محذور وكذا قوله وان كان معللا بامر منفصل عن الواجب فلا وجوب بالذات ان

اريد به المفهوم ورد المنع على اللزوم فانه يجوز ان يكون تعين كل واجب معللا بامر منفصل عن

مفهوم الواجب اعني ذات الواجب بلا محذور لان ذلك لا انفصال عن ذات الواجب ومفهومه

لا بالعرض يكون شيئا خارجا في الجواب وايضا لو كان الواجب اكثر من واحد

لكان لكل منهما تعين ضرورة وحينئذ اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا فان

لم يكن بل جاز انفكاكهما لزم جواز الوجوب بدون التعين وهو محال لان كل موجود متعين

او جواز التعين بدون الوجوب وهو ينافي كون الوجوب ذاتيا بل لو سلم يكون الواجب

ممكنا حيث تعين بلا وجوب وان كان بين الوجوب والتعين لزوم فان كان الوجوب

بالتعين لزم تقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب

وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

لان التعين المعلول لازم غير متخلف فلا يوجد الواجب بدونه وان كان التعين والوجوب

لا يوجد مع تعين الواجب واجبا بالذات لاستحالة احتياجه في الوجوب والتعين بل في احدهما

لما ان التعين وهو ظاهر او لا فيه ما ذكرنا من الوجوب على نفسه ضرورة تقدم العلة على

المعلول بالوجود والوجوب فيه ان تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب انما هو على تقدير

كون المعلول موجودا خارجيا والمعلول هنا ليس كذلك لما سبق من ان الوجوب من الامور

الاعتبارية ولو سلم فالموقوف عليه غير الموقوف عليه لان احدهما وجوب الذات والآخر وجوب

الموقوف وايضا قوله اما ان يكون بين الوجوب والتعين لزوم اولا ان اراد بالتعين

الواحد المعين من التعينين نختار ان لا لزوم بينه وبين الوجوب قوله ان جاز الانفكاك

لزم جواز الوجوب بدون التعين قلنا ممنوع وانما يلزم لو لم يكن هناك تعين آخر وان اراد

بالتعين احد التعينين لا على التعيين فمنع قوله وان كان التعين بالوجوب او كلاهما بالذات

لزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب ممنوع قوله لان التعين المعلول لازم غير متخلف قلنا

مسلم لكن اللازم احد التعينين لا على التعيين لا تعين الثاني التعدد وهو نوع وجوب الوجود يدل

على نفي المثل ايضا اي الواجب لا يكون له مثل والا لكان لكل من المثلين ما به تمايزه

منها ووجود عارض لامتناع تركب الواجب كما سبق لكن الواجب لا يكون وجوده عارضا

لما تقدم بيانه ويدل على نفي التركيب بمعانيه من التركب من الاجزاء العقلية كالتركب من

الجنس والفصل والتركب من الاجزاء الخارجية كالتركب من الجدران والسقف لما بينا

ان الواجب لا يكون مركبا لا ذهنا ولا خارجا وعلى نفي التضاد ايضا لان الضد حال لتساوي

الموضوع معاقب والواجب لا يكون في الموضوع وعلى نفي التحيز اي امتناع ان الواجب لا يكون

متحيزا ولا لزم امكان الواجب ووجوب الممكن لانه لو كان في مكان لكان محتاجا اليه

ضرورة والمحتاج الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب ولكان المكان مستغنيا عنه

لان المكان قد يوجد بدون المتمكن لامكان الخلاء والمستغني عن الواجب يكون مستغنيا

عما سواه ولو احتاج الى الغير فذلك الغير اما واجب او ممكن محتاج الى الواجب فعلى

التقديرين يلزم الاحتياج الى الواجب وهو خلاف المفروض فيلزم وجوب الممكن

اللازم من تحيز الواجب هو الاحتياج الى الغير والممكن لاتى الوجود والممكن هو المحتاج

الى الغير في الوجود فلا يلزم امكان الواجب وايضا استغناء المكان عن المتمكن في وجوده

ثم قوله لان المكان قد يوجد بدون المتمكن فلا نسلم لو لم يكن المتمكن هو الواجب كما

فرضنا هذا وايضا لو كان متحيزا فاما ان يكون في جميع الاحياز فيلزم تداخل المتحيزات

وهي لطيفة الواجب لما لا يعني من المقدورات واما ان يكون في البعض دون البعض فان

كان لمخصص لزم احتياج الواجب الى ذلك المخصص والا لزم الترجيح بلا مرجح اقول يجوز ان

يكون المخصص هو الذات فان الاحتياج المستحيل هو احتياج الواجب في وجوده واحتياجه

في صفة الى اخر كما ذكرنا آنفا وايضا لو كان في مكان لكان المكان قديما وقد بينا ان العالم

حادث وايضا لو كان متحيزا لكان جوهرا لاستحالة كون الواجب عرضا فاما ان لا ينقسم و

يكون جزءا لا يتجزى وهو احقر الاشياء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا او ينقسم و

يكون جسما وكل جسم حادث لما بينا من حدوث الاجسام وكذا ايضا يلزم حدوث الواجب وتركبه

وعلى نفي الحلول ايضا لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية وانه ينفي الوجوب

الذاتي وايضا ان حل في شيء فمحله ان قبل الانقسام لزم انقسام مذهب انقسام الحال وتركيبه

وان لم ينقسم لزم ان الواجب احقر الاشياء اقول هذا لا شك في كونه حالا في مجرد وذهب بعض

اصحوى

المتصوفة فلانه لو تحقق في العارفين والنصارى الى حلول في عيسى عليه السلم فان ارادوا بالحلول هذا
المعنى فبطل وان ارادوا به غير ذلك فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور معناه ويدل على نفي الاتحاد
ايضا ما ذكرنا من ان الاثنين لا يتحدان اقول في جملة من فروع وجوب الوجود لذاته نظر لا يخفى
على المتامل وقال بعض المتصوفة اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته فصار الوجود
هو الله وحده وهذه المرتبة هي الفناء في التوحيد فان كان المراد ما لا في ما ذكرنا فلا شك
بطلانه وان كان المراد به غيره فلا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد ويدل على نفي
الجهة لان كل ما هو في جهة فهو جسم او جسماني وكل منهما ممكن بل حادث لما بينا من حدوث الاجسام
ويدل على نفي حلول الحوادث فيه اتفق الجمهور على ان الواجب يمتنع ان يتصف بالحادث
اي الموجود بعد العدم خلافا للكرامية واما اتصافه بالسلوب والاضافات الحادثة بعد ما لم يكن
ككونه غير رازق لزيد الميت رازقا لعمرو المولود وبالصفات الحقيقية المتغيرة المتعلقات
ككونه عالما بهذا الحادث وقد دل عليه فجائز واستدلوا بوجوه الاول انه لو جاز اتصافه
بالحادث لجاز النقصان عليه وهو باطل بالاجماع وجه اللزوم ان ذلك الحادث ان كان من
صفات الكمال كان الخلو عنه مع جواز الاتصاف به نقصا بالاتفاق وقد خلا عنه قبل حدوثه
وان لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف الواجب به بالاتفاق على ان كل ما يتصف
هو به يلزم ان يكون صفة كمال واعترض بانا لا نم ان الخلو عن صفة الكمال نقص وانما
يلزم لو لم يكن حال الخلو متصفا بكمال يكون زواله شرطا لحدوث هذا الكمال وذلك بان
يتصف دائما بنوع كمال تتعاقب افراده بغير بداية ونهاية ويكون حصول كل لاحق
مشروطا بزوال السابق على ما ذكره الحكماء في حركات الافلاك فلا يخلو عن كل فرد يكون شرطا
لحصول كمال بل لاستمرار كمالات غير متناهية فلا يكون نقصا واجيب بان ... الواجب
لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث او لو كان ... وجود الحادث
في الازل واتبع اقول الملازمة ممنوعة وهو المعتمد عند الحكماء ان الاتصاف بالحادث
تغير وهو على الله تعالى محال واعترض بانه ان اريد بالتغير الانتقال من حال الى حال فالكبرى نفس
المتنازع فيه وان اريد بالتغير الواجب او تاثر او انفعال عن الغير فالصغرى ممنوعة لجواز ان يكون
الحادث حلول الذات بطريق الاختيار او بطريق الايجاب فان يتبع صفة كمال مسلاحظ الافراد
مشروطا ابتداء كل بانقضاء الآخر كحركات الافلاك عند بعض ... انه لو اتصف بالحادث
لزم جواز ازلية الحادث بوصف الحدوث وهو باطل ضرورة ان الحادث ما له اول والازلي
ما لا اول له وجه اللزوم انه يجوز الاتصاف بذلك الحادث في الازل او لو امتنع لاستحالة
الى الجواز وجواز الاتصاف في الازل يستلزم جواز وجود ذلك الشيء في الازل فيلزم جواز
وجود الحادث في الازل وجوابه ان اللازم من استحالة الانقلاب جواز الاتصاف في الازل على
ان يكون الازل قيدا للجواز وهو لا يستلزم الازلية جواز الحادث لا لجواز الاتصاف في الازل
على ان يكون الازل قيدا للاتصاف ليلزم جواز ازلية الحادث ولا خفاء في ان ازلية جواز ازلية
الحادث يمنع امكان ان يوجد في الازل لا ازلية جوازه بمعنى ان يمكن في الازل وجوده في الجملة
وتحقيقه على ما قال ان فاعل العالم لايجاد العالم بمعنى ان الازل كخلاف قابلية لايجاد العالم في
الازل اي يمكن في الازل ان يوجده ولا يمكن ان يوجده في الازل ومع الكلام ان
يعتبر الحادث بشرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل الرابع انه لو جاز
اتصافه بالحادث لزم عدم خلوه عن الحادث لكون حادثا لما سبق من ان كل ما لا يخلو عن
الحوادث فهو حادث اما الملازمة فلوجهين احدهما ان المتصف بالحادث لا يخلو عنه وعن ضده
وضد الحادث حادث لانه يبطل بطرو الحادث ولا شيء من القديم كذلك لما مر من ان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وثانيهما انه لا يخلو عنه وعن قابليته التي هي حادثة لما مر من ان ازلية القابلية يستلزم
جواز ازلية المقبول فيلزم جواز ازلية الحادث وهو محال وكلا الوجهين ضعيف اما الاول فلانه
ان اريد بالضد ما هو المتعارف فلا نم ان لكل صفة ضدا وان الموصوف لا يخلو عن الضدين
وان اريد مجرد ما ينافيه وجوديا كان او عدميا فتم ان عدم كل شيء ضد له ويستحيل الخلو
عنهما فلا نم ان ضد الحادث حادث فان القدم والحدوث انما يجعلان من صفات الموجود
خاصة فعدم الحادث قبل وجوده ليس بقديم ولا حادث وان اطلق على المعدوم ايضا باعتبار
كونه غير مسبوق بالوجود او مسبوقا به فهو قديم وامتناع زوال القديم انما هو في الموجود اذ ظهور
زوال العدم الازلي لكل حادث واما الثاني فلان القابلية اعتبار عقلي معناه امكان الاتصاف
ولو سلم فازليتها انما يقتضي ازلية جواز المقبول اي امكانه لا جواز ازليته لما مر الخ وقد
ذهب الفرق وانتهج الخصم بوجوه الاول الاتفاق على انه متكلم سميع بصير ولا يتصور
هذه الامور الا بوجود المخاطب والمسموع والمبصر وهي حادثة فوجب حدوث هذه الصفات
القائمة بذاته تعالى واجيب بان الحادث تعلق تلك الصفات واضافة يجوز تجددها
الثاني المصحح للقيام به اما كونه صفة فيلزم المصحح الحادث او كونه صفة مع وصف القدم وهو كونه
غير مسبوق بالعدم وانه لا يصلح جزء المؤثر في الصحة فتعين الاول فيصح قيام الصفة الحادثة به والجواب
منع الحصر لجواز ان يكون المصحح خصوص الصفة القديمة التي لا تخصيصه الصفة الحادثة فلا يلزم
الصحة ولو سلم فجواز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا الثالث انه لو صار خالقا
للعالم بعد ما لم يكن وصار عالما بانه وجد بعد ان كان عالما بانه سيوجد فقد حدث فيه صفة
اي الخلق وصفة العلم واجيب بان التغير في الاضافات فان العلم صفة حقيقية لها تعلق
بالمعلوم يتغير ذلك التعلق بحسب تغيره والخالقية من الصفات الاضافية او من الحقيقة والتغير
يتعلقها بالمخلوق لا فيها وقالت الكرامية اكثر العقلاء يوافقوننا في قيام الصفة الحادثة
بذاته تعالى وان انكروه باللسان فان الجبائية قالوا ان الارادة والكراهة حادثتان لا في محل
لكن المريدية والكارهية حادثتان في ذاته تعالى وكذا السامعية والمبصرية تحدث بحدوث
المسموع والمبصر وابو الحسين يثبت علوما متجددة والاشعرية يثبتون النسخ وهو انما رفع
الحكم القائم بذاته او انتهاؤه وهما عدم بعد الوجود فيكونان حادثين والفلاسفة قالوا بوجود
الاضافات مع عروض المعية والقبلية المتجددة وتحقق لذاته تعالى واجيب بان التغير في الاضافات
وهو جائز كما ذكرنا آنفا وتحرير محل النزاع ان الصفات على ثلثة اقسام حقيقية محضة كالحيوة
وصفات اضافية كالعلم والقدرة واضافية محضة كالمعية والقبلية ولا يجوز التغير في الاول
السلب والاعدام بالنسبة الى ذاته تعالى التغير في القسم الاول مطلقا ويجوز في القسم الثالث مطلقا واما
القسم الثاني فانه لا يجوز التغير في نفسه ويجوز في تعلقه اقول الادلة المذكورة لو تمت لدلت
على امتناع التغير مطلقا ... اي قسم كان وتخصيص الدعوى مع عموم الادلة فيها
ويدل ايضا على نفي اللذة العقلية الواجب الوجود لا يكون محلا لحادث وحدوث ومما يتوقف
عليه ذلك على ما عرفت انه والا لم يكن واجبا لذاته ويدل على نفي الالم مطلقا سواء كان
حسيا او عقليا فان الواجب لا يتالم اصلا لان الالم ادراك المنافي من حيث هو منافي

المتصوفة

مراتب العرفان

جواز

ذلك

لاصح

تنبيها

وواجبه

انته

اللذات

والله منزه عن ان يكون شي منافيا له او الشي لا يكون منافيا لجبلته و دل على نفي اللذة العقلية
لانها من توابع المزاج وكذا استحيل على واجب الوجود ثم وخص اللذة بالمزاجية لان الحكما يثبتون
له اللذة العقلية فانهم يقولون اللذة ادراك الملائم من حيث انه ملائم فمن ادرك كمالا في ذاته
التذ به و ذلك ضروري يشهد به الوجدان ثم ان كماله اجل الكمالات وادراكه اقوى الادراكات
فوجب ان يكون له اقوى اللذات ولذلك قالوا اجل مبتهج هو المبدا الاول بذاته والجواب
عنه بانه ان اريد ان الحالة التي نسميها اللذة هي نفس ادراك الملائم فغير معلوم وان اريد انها حالة
ثابتة عند ادراك الملائم فربما تختص ذلك بما ندركه دون ادراكه تعالى فانهما مختلفان قطعا
والاحوال والصفات الزائدة نفيا تبعا وجوب الوجود يدل على نفي الكثرة مطلقا للشيخ ابي الحسن الاشعري
فانه قال ان الله تعالى معاني قائمة بذاته هي العلم والقدرة والارادة والحيوة والكلام والسمع والبصر
وعلى نفي الاحوال خلافا لابي هاشم فانه قال ان الله تعالى احوالا هي العالمية والقادرية والحيية وغيرها
وعلى نفي الصفات الزائدة في الاعيان خلافا لطائفة من المعتزلة فانهم قالوا ان الله تعالى صفات
زائدة في الاعيان واختار المحقق نفي هذه الامور كلها لان وجوب الوجود دال على نفيها لان هذه
الامور ان كانت واجبة لذواتها لزم تعدد الواجب وقد ابطلناه وان كانت ممكنة لذواتها
فالموجب لها ان كان هو ذات الواجب لزم ان يكون الواحد قابلا وفاعلا وهو باطل وان كان
غيره لزم افتقار الواجب الى غيره واعترض عليه بانه لم يثبت امتناع كون الواحد قابلا وفاعلا
وكذا وجوب الوجود دال على نفي الرؤية وذهبت الاشاعرة الى ان الله تعالى يجوز ان يرى وان
المؤمنين في الجنة يرونه منزها عن المقابلة والجهة والمكان وخالفهم في ذلك جميع الفرق فان
المشبهة والكرامية انما يقولون برؤيته في الجهة والمكان لكونه عندهم جسما تعالى الله عن ذلك ولا
نزاع للنافين في جواز الانكشاف التام العلمي ولا للمثبتين في امتناع ارتسام صورة من المرئي
في العين او اتصال الشعاع الخارج من العين بالمرئي وانما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا
بحد او رسم كان نوعا من المعرفة ثم اذا ابصرناها وغمضنا العين كان نوعا اخر فوق الاول
ثم اذا فتحنا العين حصل نوع اخر من الادراك فوق الاولين نسميها الرؤية ولا يتعلق في الدنيا
الا بما هو في جهة ومكان فمثل هذه الحالة الادراكية هل يصح ان تقع بدون المقابلة والجهة
وان تتعلق بذات الله تعالى منزها عن الجهة والمكان ام لا واحتجوا على الامكان بالمنقول
قوله تعالى حكاية رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر
مكانه فسوف تراني والاحتجاج به من وجهين احدهما ان موسى سأل الرؤية ولو امتنع
كونه مرئيا لما سأل الرؤية لانه حينئذ اما ان يعلم امتناعها او يجهله فان علمه فالعاقل لا يطلب المحال
لانه عبث وان جهله فالجاهل بما لا يجوز على الله ويمتنع لا يكون نبيا كليما وقد وصفه تعالى بكونه
كليما بل مقتضى ان لا يصلح للنبوة اذ المقصود من البعثة هو الدعوة الى العقائد الحقة
والاعمال الصالحة وثانيهما انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل وهو امر ممكن في نفسه والمعلق
على الممكن ممكن لان معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق عليه والمحال لا يقع على شيء
من التقادير واعترض على الاول بوجوه الاول ان موسى لم يسأل الرؤية بل عبر
بها عن العلم الضروري لانه لازمها واطلاق اسم الملزوم على اللازم شائع سيما استعمال
الرؤية بمعنى العلم واراه بمعنى اعلم [illegible] فان الرؤية
وان استعملت بمعنى العلم لكنه هنا ممتنع لوجوه الاول انها لو كانت بمعنى العلم

لكان النظر المرتب عليها بمعناه ايضا لكن النظر في الرؤية اظهر انه لو كان لا يكون
موسى عليه السلام عالما به ضرورة مع انه يخاطبه وذلك لا يعقل لان المخاطب في حكم الحاضر
الثالث انه لا يكون الجواب مطابقا للسؤال لان قوله لن تراني نفي للرؤية لا
للعلم الضروري لا يقال المعتزلة ان الكلام على حذف المضاف والمعنى ارني آية
من آياتك انظر الى آياتك واجيب بان ذلك لا يستقيم اما اولا فلان الجواب ايضا لا يطابق
السؤال لان قوله لن تراني يعني ما ذكرتم نفي لرؤيته تعالى لا لرؤية آية من آياته
واما ثانيا فلان اندكاك الجبل اعظم آية من آياته فكيف يستقيم نفي رؤية الآية واما ثالثا
فلان الآية انما هي عند اندكاك الجبل لا استقراره فكيف يصح تعليق رؤيتها بالاستقرار
الثالث ان موسى عليه السلام انما سأل الرؤية بسبب قومه لا لنفسه لانه كان عالما بامتناعها
لكن قومه اقترحوا عليه وقالوا ارنا الله جهرة فسأل ليمنع فيعلم قومه امتناعه واجيب
بانه مع مخالفته الظاهر حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فاسد اما اولا فلانهم لما سألوا وقالوا
ارنا الله جهرة زجرهم الله تعالى وردعهم عن السؤال باخذ الصاعقة فلم يحتج موسى عليه السلام
الى زجرهم بسؤال الرؤية وليس في اخذ الصاعقة دلالة على امتناع المسؤول
لجواز ان يكون ذلك لقصدهم اعجاز موسى عن الاتيان بما طلبوه تعنتا لا لامتناع
ما طلبوه واما ثانيا فلان كون الرؤية ممتنعة كفر عند اكثر المعتزلة فلا يجوز لموسى عليه السلام
تاخير الرد وتقرير الباطل الا ترى انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة رد عليهم من ساعته
بقوله انكم قوم تجهلون واما ثالثا فلانهم ان كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام مصدقين بكلامه
كفاهم اخباره بامتناع الرؤية من غير طلبها ومشاهدة ما جرى من الاهوال والاهوال
والالم بعد الطلب والجواب لانهم وان سمعوا الجواب فهو اخبر بانه كلام الله هو ورد
هذا بانهم كانوا مؤمنين لكن لم يعلموا مسألة الرؤية وظنوا جوازها عند سماع الكلام
واختار موسى عليه السلام الرد عليهم بطريق السؤال والجواب من الله تعالى ليكون اوثق
عندهم واهدى الى الحق واضاف موسى الرؤية الى نفسه دونهم ليكون ابلغ في ازالة ولا يتقولوا
لو سألها لنفسه لرآه لعلو قدره عند الله تعالى الرابع انه سأل الرؤية مع علمه بامتناعها لزيادة
الطمانينة بتعاضد دليل العقل والسمع كما في طلب ابراهيم عليه السلام ان يريه كيفية احياء
الموتى الخامس ان معرفة الله تعالى لا تتوقف على العلم بمسألة الرؤية فيجوز ان يكون لاشتغاله
بسائر العلوم والوظائف الشرعية لم يخطر بباله هذه المسألة حتى سأل الرؤية وطلب
العلم او خطرت بباله وكان ناظرا فيها طالبا للحق فاجترأ على السؤال ليتبين حقيقة
الحال والجواب ان الالتزام ان النبي المصطفى بالتكليم في معرفة الله سبحانه وما يجوز عليه
ويمتنع دون آحاد المعتزلة ومن حصل طرفا من علم الكلام في البدعة الشنعاء والطريقة
العوجاء التي لا يسلكها احد من العقلاء وعلى الوجه الثاني ايضا بانه لم يعلق الرؤية على
استقرار الجبل مطلقا او حال السكون ليكون ممكنا بل عقيب النظر بدلالة الفاء وهو
حالة تزلزل واندكاك ولا نسلم امكان الاستقرار ح واجيب بانها علقت على استقرار
الجبل من حيث هو من غير تقييد بحال السكون او الحركة والا لزم الاضمار في الكلام فاذن
استقرار الجبل واقع في الدنيا فيلزم وقوع الرؤية فيها فلا اقل من الامكان واستقرار الجبل من حيث
هو مقيد بحال حركة او سكون لكن في المستقبل وعقيب النظر بدليل الفاء وان فلا
يوجد السكون الا في اللاحق فان قيل وجود الشرط لا يستلزم وجود المشروط فلعلها
وذلك لان الشرط يعم ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون داخلا فيه واما الشرط النحوي [illegible]

علية العلة وآخرها يتوقف عليه الشيء وما يجري مجرى اللزوم لما علق عليه وايضا الاستقرار حال
الحركة ممكن بان يحصل بدل الحركة السكون ومن المعقول انا نرى الاعراض كالالوان والاضواء
وغيرها من الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وذلك ظاهر ونرى الجواهر ايضا وذلك لانا
نرى الطول والعرض في الجسم وبهذا نميز الطويل من العريض ونميز الطويل من الاطول وليس
الطول والعرض عرضين قائمين بالجسم لما سيأتي انه مركب من الجواهر الفردة فالطول مثلا
ان قام بجزء واحد فذلك الجزء يكون اكبر حجما من جزء آخر فيقبل القسمة هف وان قام
باكثر من جزء واحد لزم قيام العرض بمحلين وهو محال فرؤية الطول هي رؤية الجواهر التي تركب
الجسم منها فوجب ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال
وجودهما وذلك لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم فان الاجسام والاعراض
لو كانت معدومة لاستحال كونها مرئية بالضرورة والاتفاق ولولا تحقق امر يصحح حال الوجود
غير متحقق حال العدم لكان اختصاص الصحة بحال الوجود ترجيحا بلا مرجح لان نسبة الشيء على
تقدير استغنائها عن العلة الى طرفي الوجود والعدم على سواء وهذه العلة المصححة للرؤية
لا بد ان تكون مشتركة بين الجوهر والعرض لتكون معلولها مشتركا بينهما والا لزم تعليل الامر
الواحد وهو صحة كون الشيء مرئيا بالعلل المختلفة وهي الامور المختصة اما بالجواهر واما بالاعراض
وهو غير جائز لما مر في مباحث العلل وهذه العلة المشتركة اما الوجود او الحدوث اذ لا مشترك بين
الجوهر والعرض سواهما فان الاجسام لا تتوافق الالوان في صفة عامة يتوهم كونها مصححة
سوى هذين لكن الحدوث لا يصلح ان يكون علة للصحة لانه عبارة عن الوجود مع اعتبار
عدم سابق والعدم لا يصلح ان يكون جزء العلة لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به
العدم ولا ما هو مركب منه فاذن العلة المشتركة هي الوجود ليس الا وانه المشترك بينها وبين الواجب
لما تقدم من اشتراك الوجود بين الموجودات كلها فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الواجب
فيصح ان يرى وانه مط وهو المطلوب وقد يقال ان الرؤية للجواهر وما ذكر من دليله مع ابتنائه
على اثبات الجوهر الفرد مبني على امتناع قيام عرض واحد بمحلين وهو مسلم بمعنى ان يقوم عرض
بتمامه في محل ثم يقوم ذلك العرض بتمامه في محل آخر لا بمعنى ان يقوم عرض واحد بمجموع محلين
من حيث المجموع فانه ليس بممتنع واللازم هو القيام بالمعنى الثاني دون الاول وقد يسلم
هو اعراض لوجوه سيدفع بما دل عليه كلام الامام الرازي من ان المراد بالعلة ههنا ما يصلح متعلقا
للرؤية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون فالاعتراض الاول ان الصحة معناها الامكان وهو
امر اعتباري لا يعلل بعلة موجودة بل يكفيه الحدوث الذي هو ايضا اعتباري ووجه اندفاعه
ان ما لا يحصل له في الاعيان لا يصلح متعلقا للرؤية بالضرورة الثاني انه لا حصر للمشترك بينهما في الحدوث
والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما فلم لا يجوز ان يكون هو العلة ووجه اندفاعه ان الامكان
امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا يمكن تعلق الرؤية به وايضا علة الصحة يجب ان تكون متحققة
بحال الوجود والامكان ليس كذلك فان المعدوم متصف بالامكان فيلزم ان يصح رؤيته
وهو باطل بالضرورة الثالث ان الواحد النوعي قد يعلل بعلل مختلفة كالحرارة
بالشمس والنار فلا يلزم ان يكون للمعلول المشترك علة مشتركة وما ذكر من ان الامر الواحد
لا يعلل بالعلل المختلفة انما هو في الواحد بالشخص ووجه اندفاعه ان متعلق الرؤية لا يجوز
ان يكون من خصوصيات الجوهرية او العرضية بل يجب ان يكون مما يشارك فيه غيره
بانا قد نرى الشيء وندرك انه هوية ما من غير ان ندرك كونه جوهرا او عرضا فضلا عن ان ندرك
ما هو زائد خصوصية لاحدهما كان تراه سوادا او خضرة بل ربما نرى زيدا

بان يتعلق رؤية واحدة بهوية من غير ان يتعلق بما فيه من الجواهر والاعراض ثم قد يتعلق بالتفاصيل
تفاصيل الجواهر والاعراض وقد نغفل عن التفاصيل بحيث لا نعلمها عند ما سئلنا عنها وان
استقصاء النظر فعلم ان ما يتعلق به الرؤية هو الهوية المشتركة لا الخصوصيات التي بها الامتياز
وهذا مع كونه علة صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض فيثبت ان الهوية المطلقة المشتركة بين
خصوصيات الهويات امر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا يتعلق بها الرؤية اصلا وان المدرك
من زيد في تلك الصورة المذكورة هو خصوصية ذاته الموجودة الا ان ادراكها اجمالي لا يمكن به
على تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا فلا يجب ان يكون كل اجمال وسيلة
الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الرابع ان بعد ثبوت كون الوجود
هو العلة وكونه مشتركا بين الجوهر والعرض وبين الواجب لا يلزم من صحة رؤيتهما صحة رؤيته
لجواز ان يكون خصوصية الجوهرية او العرضية شرطا لها او خصوصية الواجبة مانعة عنها
ووجه اندفاعه ان صحة الرؤية عند تحقق ما يصلح متعلقا لها ضرورية بل لا معنى لصحة الرؤية
الا ذلك ثم الشرطية او المانعية انما يتصور لتحقق الرؤية لا لصحتها وقد اعترض ايضا بوجوه
اخر منها ان الامام اشتراك الوجود بين الواجب وغيره كيف وقد جزم في معاشر الاشاعرة بان
وجود كل شيء عين حقيقته واجاب الآمدي بان التمسك بهذا الدليل ان كان ممن يعتقد
كون الوجود مشتركا كالقاضي وجمهور الاشاعرة لم يرد عليه ما ذكرتموه وان كان ممن لا يعتقد ذلك
فهو بطريق الالزام ولا يجب كون الملزم معتقدا لما تمسك به وقال بعض المحققين مفهوم
الوجود مشترك بين الموجودات كلها عند الشيخ ايضا والاتحاد الذي ادعاه اراد به ان الوجود
وما وصف به ليس لهما هويتان متمايزتان تقوم احديهما بالاخرى كالسواد بالجسم فلا منافاة بين كون
الوجود عين الماهية بالمعنى الذي تقرر ما هو بين اشتراكه بين الموجودات كلها والاكثرون توهموا
ان ما نقل عنه من ان الوجود عين الماهية ينافي دعوى اشتراكه بين الموجودات ومنها انه يلزم منها
صحة كون الاشياء كلها متعلقة الحسية وهو ما لا يقوله عاقل ومنها انه يلزم على ما ذكرتم صحة
رؤية كل موجود حتى الاصوات والطعوم والروائح والعلوم والقدر والارادات
وغير ذلك من الموجودات وبطلانه ضروري والشيخ الاشعري يلتزمه ويقول انما لا يتعلق بها
الرؤية بناء على جري عادة الله تعالى بان لا يخلق فينا رؤيتها لا بناء على امتناع ذلك لكن
لزم فساد لغة وهو ان يكون المرئي من كل موجود مفهوم الوجود المطلق المشترك بين الموجودات
باسرها وقال الامام الرازي في نهاية العقول من اصحابنا من التزم ذلك وقال
ان المرئي هو الوجود فقط وانا لا نبصر اختلاف المختلفات بل نعلمه بالضرورة وهذه مكابرة
العقل لا ندرك بهما الا الوجود علة الصحة كون الحقيقة المخصوصة مرئية ومنها النقض الدليل بصحة
المخلوقية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض ولا مشترك بينهما يصلح علة لذلك سوى الوجود
فيلزم صحة مخلوقية الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا واجيب بانها امر اعتباري محض
لا يقتضي علة اذ ليس مما يتحقق عند الوجود وينتفي عند العدم كصحة الرؤية سلمنا لكن الحدوث
يصلح لها علة لان المانع من ذلك انما هو امتناع تعلق الرؤية بما لا تحقق له في الخارج
واما النقض بصحة الملموسية فقوي اذ كما ان تعلق الرؤية يقتضي كونه مرئيا
تقتضي كونه من الامور العينية لا من الاعتبارات العقلية المحضة كذلك تعلق الخلق
بشيء يقتضي كونه مخلوقا يقتضي كونه متحققا في الاعيان فان الامور الاعتبارية المحضة لا تكون
مخلوقة والعجب من هذا المجيب انه سلم ورود النقض بصحة الملموسية ولا وجه له اذ ان حال
تعلق اللمس بشيء بمعنى كونه ملموسا يقتضي كونه من الموجودات الخارجية والاضافة الملموسية

في الحديث لتر الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الابصار وان الملاء الاعلى يطلبونه كما تطلبونه انتم
ومن الخطا في الحديث مع احكامه يعلم ان هذه المسئلة ما يصلح الانكار ويحتاج الى الاسعد الدال

وقوع الرؤية

عبارة عن امكان كونه ملموسا والامكان من الاعتبارات العقلية التي لا تستدعي علة وليس ما يحس عند
الوجود وتنتفي عند العدم كصحة الرؤية والحاوب عما ذكرنا من صحة الملموسية وصحة المخلوقية اذ كل
ما يخالف في هذه حال في ذلك وبالعكس يمنع ان يسلم ورود النقض باحديهما واجاب عن
الاخرى وعلى الوقوع الاجماع والنص اما الاجماع فانهم كانوا قبل ظهور المخالف [illegible]
الرؤية وكون الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها حتى روى [illegible]
احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة واما النص فمن الكتاب قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة
الى ربها ناظرة وبيان ذلك ان النظر في اللغة جاء بمعنى الانتظار ويستعمل بغير صلة
وجاء بمعنى التفكر ويستعمل بفي وجاء بمعنى الرأفة ويستعمل باللام وجاء بمعنى الرؤية واعترض
عليه بوجوه الاول لا نسلم ان النظر الى صلة نظر بل هو واحد الآلاء مفعول به للنظر بمعنى الانتظار
بمعنى الآية نعمة ربها منتظرة ولو سلم فالنظر الموصول بالى قد جاء للانتظار قال الشاعر
وشعث ينظرون الى بلال كما نظر الظماء حيا الغمام ومن المعلوم ان العطاش ينظرون
مطر الغمام فوجب حمل النظر المنسوب على الانتظار ليصح التشبيه وقال وجوه ناظرات يوم
بدر الى الرحمن ياتي بالفلاح اي منتظرات اتيانه بالنصر والفلاح وقال كل الخلائق ينظرون
سجاله نظر الحجيج الى طلوع هلال اي ينتظرون عطاياه انتظار الحاج ظهور الهلال ورد
عليها بان انتظار النعيم غم ومن ثمة قيل الانتظار موت احمر فلا يصح الاخبار به بشارة
مع ان سوق الآية لبشارة المؤمنين وبيان انهم يومئذ على غاية الفرح والسرور على ان كون
الى اسما بمعنى النعمة لو ثبت في اللغة فلا خفاء في بعده وغرابته واخلاله بالفهم عند تعلق النظر به
ولهذا لم يحمل الآية عليه احد من ائمة التفسير في القرن الاول والثاني بل اجمعوا على خلافه وكون
النظر الموصول بالى سيما المسند الى الوجه بمعنى الانتظار مما لم يثبت من الثقات
ولم يدل عليه الابيات لاحتمال ان يكون المعنى في الاول يرون بلالا كما يرى الظماء
ما يرجونه بعد الاشتياق والمعنى حمل النظر الوارد بلا صلة على الرؤية بطريق الحذف
والايصال انما المعنى حمل الموصول بالى على عرفها وفي الثاني ناظرات الى جهة الله في
الملائكة المعينة العون ولذلك ترفع اليه الايدي في الدعاء او ناظرات الى آثاره من الضرب والطعن
الصادرين من الملائكة التي ارسلها الله تعالى لنصرة المؤمنين يوم بدر وذكر بعض الرواة
ان الرواية هكذا وجوه ناظرات يوم بكر وان قائله شاعر من اتباع مسيلمة الكذاب
والمراد بيوم بكر يوم القتال مع بني حنيفة لانهم بطن من بكر بن وائل واراد
بالرحمن مسيلمة وعلى هذا فالجواب ظاهر وفي الثالث يرون سجاله وكون النظر المجرد عن
الصلة للرؤية كما مر انما الكلام ان النظر الموصول بالى موضوع لتقليب الحدقة لا للرؤية
لانها قد لا تتصف به الرؤية مثل الشدة والشزر والازورار والرضى والتجبر والذل
والخشوع وشيء منها لا يصلح صفة للرؤية بل هي احوال تكون عليها عين الناظر عند
تقليب الحدقة نحو المرئي ويتحقق مع انتفاء الرؤية يقال نظرت الى الهلال فما
رأيته ولو كان بمعنى الرؤية لكان تناقضا ولم ازل انظر الى الهلال حتى رأيته ولو حمل
على الرؤية لكان الشيء غاية لنفسه وانظر كيف ينظر فلان الي والنظر لا ينظر اليه
وانما ينظر الى تقلب الحدقة وقال تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون
وتقليب الحدقة ليس هو الرؤية ولا ملزوما لها وما عقلنا حب من محسوسه بمعنى
بل لزوما عاديا مصححا للتجوز وجعله مجازا عن الرؤية ليس باولى من حمله على حذف
المضاف اي ناظرة الى ثواب ربها على ما ذكره علي رضي الله عنه وكثير من المفسرين

واجيب بان النظر مع الى صحح في الرؤية بشهادة النقل من ائمة اللغة والتتبع لموارد استعماله وليس
موضوعا لتقليب الحدقة في كم حال نظرت الى الهلال فلم اره على ما لم يصح تقليب الحدقة نحو الجو بل يقال
نظرت الى مطلع الهلال فلم ار الهلال وكذا حال لم ازل انظر الى مطلع الهلال حتى رأيت الهلال
ولو سلم فمحمول على حذف المضاف والبواقي من الامثلة كلها مجازات حيث اطلق النظر
على تقليب الحدقة اطلاقا لاسم المسبب على السبب وعلى تقدير كون النظر مجازا عن الرؤية يجب
الحمل عليه لان الاشياء التي يمكن اضمارها كثيرة كنعم الله وجنته وآثاره ولا قرينة بها تعين المراد
فالتعيين تحكم لا يكون لو وجب التصير الى المجاز المتعين ومنه قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون حيث شان الكفار وخصهم بكونهم محجوبين فكان المؤمنين غير محجوبين وهو معنى الرؤية
والحمل على كونهم محجوبين عن ثوابه وكرامته خلاف الظاهر ومنه قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة
فسر جمهور الائمة الحسنى بالجنة والزيادة بالرؤية على ما ورد في الخبر كما سيجيء وهو لا ينافي
ما ذكره البعض من ان الحسنى هي الجزاء المستحق والزيادة هي الفضل فان فضل الرؤية
اجل من الآثار واعظمها فكيف يعبر عنها بالزيادة قلنا للتنبيه على انها اجل من ان تعد في الحسنات
من الجزاء على الاعمال الصالحة والنص من السنة قوله عليه السلام ستروون ربكم يوم القيامة
كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ومنها ما روي عن صهيب انه قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه
الآية للذين احسنوا الحسنى وزيادة قال اذا دخل اهل الجنة الجنة واهل النار النار نادى
مناد يا اهل الجنة ان لكم عند الله موعدا يشتهي ان ينجزكموه قالوا ما هذا الموعد الم يثقل
موازيننا ويبيض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويجرنا من النار قال فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله عز وجل قال فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر ومنها قوله عليه السلام ان ادنى
اهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وازواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة الف سنة
واكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم وجوه يومئذ
ناضرة الى ربها ناظرة وقد صح هذه الاحاديث من يوثق به من ائمة الاحاديث الا انها احاد
والمنكرون احتجوا بوجوه عقلية وسمعية بعضها لمنع صحة الرؤية وبعضها لوقوعها فالعقلية
منها ان الرؤية اما باتصال شعاع العين بالمرئي او بانطباع الشبح من المرئي في حدقة الرائي
على اختلاف المذهبين وكلاهما في حق الباري تعالى ظاهر الامتناع لتجرده واختصاصهما
بالجسمانيات فيمتنع رؤيته واجيب بمنع الحصر خصوصا في الغائب ومنها ان شرط الرؤية كما علم
بالضرورة من التجربة المقابلة او ما في حكمها وهي مستحيلة في حق الله تعالى لتنزهه عن المكان والجهة
واجيب بمنع الاشتراط سيما في الغائب فان الاشاعرة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا
ولا في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين بقة اندلس ومنها انه لو جازت لدامت لكل
سليم الحاسة في الدنيا والآخرة فيلزم ان نراه الآن وفي الجنة على الدوام واللازم منتف
بالضرورة والاتفاق بالاجماع وبالنصوص القاطعة الدالة على اشتغالهم بغير ذلك من اللذات
وجه اللزوم ان للرؤية شرايط عددناها فيما سبق يجب الرؤية معها ويمتنع بدونها والا لجاز
من تلك الشرايط في حق رؤية الله تعالى الا سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية
لاختصاص ما سواها بالجسمانيات فان كفتا في رؤية الله تعالى ولم يشترط شرط آخر غيرها
لزم ان نراه الآن اذ لو جاز عدم الرؤية مع تحقق شرايطها لجاز ان يكون بحضرتنا
عندنا

سلامة الحاسة

بجبال شاهقة لا نراها ونجوز ذلك سفسطة وان لم يكن لزم ان نراه الآن او لا نراه في الآفاق اصلا
وذلك لان الشرائط التي من قبلنا سوى ما قد ذكرنا انها لا تعقل بالنسبة اليه تعالى وقد عرفنا ان سلامة الحاسة
محققة والمقابل من قبله تعالى لا تتصور فيها التغير والتبدل لان كل حكم ثابت له تعالى اما لذاته او لصفة
لازمة لذاته لامتناع اتصافه بالحوادث فلو جاز رؤيته تعالى لجاز في الحالات كلها واجيب
بان قولكم تجويزه سفسطة ان اردتم بالتجويز حكم العقل بانه من الامور الممكنة التي لا يلزم من فرض
وقوعها محال فليس سفسطة بل هو صحيح مطابق للواقع وان اردتم به تردد العقل وعدم جزمه
بانتفائها فاللزوم ممنوع فان انتفائها من العاديات القطعية الضرورية كعدم صيرورة اواني البيت
اناسا فضلاء عالمين بدقائق العلوم كالمجسطي والمخروطات ونحو ذلك مما خلق الله تعالى العلم
الضروري بانتفائها وان كان ثبوتها من الممكنات دون المحالات وليس الجزم به ناشيا
بعدم الجبل المذكور معا مع العلم بانه يجب الرؤية عند وجود شرائطها لان هذا الجزم حاصل
لمن لا يخطر بباله هذه المسئلة بل لمن يجحدها ويعتقد خلافها ولانه يجوز ان يكون ذلك الجزم
نظريا مع اتفاق الكل على كونه ضروريا بل نقول قد يحصل شرائط رؤية شيء باجمعها ولا يرى
وذلك لانا نرى الجسم الكبير من البعيد صغيرا وما ذلك الا لانا نرى بعض اجزائه دون بعض مع
تساوي الكل في حصول الشرائط فظهر انه لا يجب الرؤية عند اجتماعها لا يقال ابعاد تلك
الاجزاء عن البصر مختلفة فلا يرى ما هو ابعد لانا نقول هذا التفاوت لا يزيد على مقدار قطر
المرئي اعني الطول لا متداخلات الواقعة فيه فلو كان عدم رؤية بعض الاجزاء لاجل البعد فرضنا
ان هذا المرئي زاد بعده عن البصر بقدر قطره وجب ان لا نرى اصلا لكنه نرى فلا ان البعد
المذكور سبب عدم الرؤية قال المحقق لا يلزم من رؤيتنا جميع الاجزاء ان نراه كبيرا وانما يلزم
ذلك ان لو كان صغر المرئي وكبره بحسب رؤية الاجزاء وعدمها وليس كذلك بل صغر المرئي
وكبره بحسب صغر الزاوية الجليدية وكبرها على ما بين في علم المناظر وقال صاحب المواقف
ضعفه ظاهر لما تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى اذ على هذا التقدير ان رأى الاجزاء كلها وجب ان
نرى الجسم كما هو في الواقع سواء كان قريبا او بعيدا وذلك لان رؤية كل منها او بعضها اصغر
اصغر مما هو عليه توجب الانقسام فيما لا يتجزى لثبوت ما هو اصغر منه ورؤيته كل من الاجزاء
اكبر مما هو عليه بمثل او ازيد منه يوجب ان يرى الاضعاف ضعفا او اكثر من ذلك وهو باطل
قطعا ورؤيته اكبر باقل من مثل يوجب الانقسام ورؤية بعضها على ما هو عليه وبعضها اكبر بمثل
يوجب ترجيحا بلا مرجح فوجب ان يرى الكل على حالها فلا تفاوت في الصغر والكبر فتعين
ان يكون التفاوت بحسب رؤية بعض دون بعض والنقلية منها قوله تعالى لا تدركه الابصار
والتمسك به من وجهين احدهما ان ادراك البصر عبارة شائعة في الادراك بالبصر اسنادا
الى الآلة والادراك بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين او تلازمهما والجمع المعرف باللام
عند عدم قرينة العهد والبعضية للعموم والاستغراق باجماع اهل العربية والاصول وائمة
التفسير وبشهادة استعمال الفصحاء وصحة الاستثناء فالله سبحانه قد اخبر بانه لا يراه
احد في المستقبل فلو رآه المؤمنون في الجنة لزم كذبه وهو محال والجواب ان اللام في الجمع لو كان
للعموم والاستغراق كما ذكرتم كان قوله تدركه الابصار موجبة كلية وقد دخل عليها النفي
فرفعها ورفع الايجاب الكلي سلب جزئي ولو كان للعموم كان قوله لا تدركه الابصار سالبة مهملة — رفع الايجاب الكلي

ولو لم يكن

[illegible]

للبعض الآخر

سالبة الرؤية ويكون المعنى لا تدركه بعض الابصار ولئن سلمنا انه موجبة حتى لا يراه الكافرون بل
سلب كما في البعض بالنسبة يدل على الاثبات في البعض فلا يلزم ان لا عليها سلمنا عموم الابصار
وان مدلول الكلام عموم السلب لا سلب العموم فلا نسلم عمومه في الاحوال والاوقات فيحمل على نفي
الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة سلمناه لكن لا نسلم ان الادراك بالبصر هو الرؤية او لازم لها
بل هو رؤية مخصوصة وهو ان يكون على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل والوصول
ماخوذا من ادركت فلانا اذا لحقته ولهذا يصح رأيت القمر وما ادركه بصري لاحاطة الغيم به ولا يصح
ادركه بصري وما رأيته فيكون اخص من الرؤية ملزوما لها بمنزلة الاحاطة مع العلم فلا يلزم من نفيه
نفيها او نقول الادراك بالبصر هو الرؤية بالجارحة المخصوصة فلا يلزم من نفيه نفي الرؤية مطلقا
او يمكن ان يرى لا بتلك الجارحة المخصوصة كما هو الذي قال المثبتين لرؤية الله تعالى يدعون
ان الحالة المخصوصة التي تحصل لنا بالبصر في الدنيا وتسمى رؤية تحصل لنا تلك الحالة بعينها بالنسبة الى الله تعالى
من غير توسط تلك الجارحة وثانيها انه تعالى تمدح بكونه لا يرى فانه ذكره في اثناء المدائح وما
كان من الصفات عدمه مدحا كان وجوده نقصا يجب تنزيه الله تعالى عنه فظهر انه يمتنع رؤيته
وانما قلنا من الصفات احترازا عن الافعال كالعفو والانتقام فان الاول تفضل والثاني عدل
وكلاهما كمال والجواب ان ما ذكرتم حجة لنا على ان المنفي ليس هو الرؤية بل مع الامتناع
بل هو ادراك البصر باحد المعنيين الذين ذكرنا فيما مر الادراك على وجه الاحاطة بجوانب
المرئي والادراك بالجارحة المخصوصة لاشعارهما بسمات الحدوث والنقصان وذلك لان
ظ واما لان الادراك بالجارحة انما يكون لما يقابلها كما علم بالضرورة من التجربة واما
رؤيته على الوجه المذكور اعني من غير مقابلة ولا توسط آلة بل هو محض عطاء من الله تعالى — الادراك
عادة فلا نسلم انها نقص ومنها ان الله تعالى حيث ما ذكر في كتابه سؤال الرؤية استعظمه
شديدا واستنكره استنكارا بليغا حتى سماه ظلما وعتوا كبيرا كقوله تعالى وقال الذين لا يرجون — [illegible]
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقوله تعالى
واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون وقوله تعالى
يسالك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا
ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فلو جازت رؤيته لما كان كذلك والجواب ان
ذلك لتعنتهم وعنادهم على ما يشعر به سياق الكلام لا لطلبهم الرؤية ولهذا عوتبوا على طلب انزال — لتعنتهم
الملائكة عليهم والكتاب مع انهما من الممكنات وفاقا ولو سلم فلطلبهم الرؤية في الدنيا على
طريق التجبر والتعنت على ما هو من حال الاجسام والاعراض وقوله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام
تبت اليك وانا اول المؤمنين معناه التوبة عن الجراءة والاقدام على السؤال بدون
الاذن او عن طلب الرؤية في الدنيا ومع الامكان التصديق بانه لا يرى في الدنيا وان كان
ممكنة وما قاله بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر ليلة المعراج فالجمهور على خلافه وقد
روي انه سئل عليه السلام هل رأيت ربك فقال رأيته بفؤادي واما الرؤية في المنام
فقد حكي القول بها عن كثير من السلف ومنها قوله تعالى لموسى لن تراني ولن للتابيد
واذا لم يره موسى لم يره غيره اجماعا والجواب منع كون لن للتابيد بل هو للنفي
المؤكد في المستقبل فقط كقوله تعالى ولن يتمنوه ابدا اي الموت ولا شك انهم يتمنونه في
الآخرة للتخلص عن العقوبة ومنها قوله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء
حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء حصر تكليمه للبشر في الوحي الى الرسل وتكليمه
لهم من وراء حجاب وارسال الرسل اليهم فلو رآهم لكلمهم على السنتهم واذا لم يروه حال الكلام لم يروه

من يكلمه في وقت الكلام لم يره لم يره اجماعا واذا لم يره

عن قائلها او لاقائل بالرؤية والجواب ان التكلم وجاز ان يكون حال الرؤية فان الوحي كلام يسمع
بعد ما لقي وذهب الى انه لا يمكن ان يرى وحصول ذلك يمنع وجوب الوجود ومجيء ما ذكر من قرو ع
الاحتجاج المنكرين للرؤية قوله وسؤال موسى عليه السلام الرؤية اشارة الى الثالث من الامور الثلثة الاحتجاج
التي ذكرها على الوجه الاول من وجهي احتجاج الاشاعرة بالاية الكريمة على امكان الرؤية قوله
والنظر لا يدل على الرؤية اشارة الى الاول من الامور الثلثة التي ذكرها على دليل الاشاعرة
على وقوع الرؤية وهو ما ذكر ان النظر يعني الرؤية بل هو يعني الانتظار والى الاحد الا الاوصل النظر
يعني الانتظار وقوله مع قبول التأويل اشارة الى الاعتراض الثاني وهو ان الكلام على حذف المضاف
اي ناظرة الى ثواب ربها وقوله وتعلق الرؤية باستقرار الجبل لا يدل على الامكان اشارة الى
الاعتراض على الوجه الثاني من وجهي احتجاج الاشاعرة على امكان الرؤية بالاية وقوله والاشتراك المعلول
لا يدل على اشتراك العلل اشارة الى الثالث من الامور الثلثة التي ذكرها على الدليل العقلي للاشاعرة
على امكان الرؤية وقوله مع منع التعليل اشارة الى الاول منها وهو ان الحكم ان الصحة تقتضي علة
موجودة وقوله والحصر اي مع منع الحصر في الحدوث والوجود فان الامكان ايضا مشترك بينهما
وعلى ثبوت الجود عطف على قوله وعلى الزايد يعني وجوب الوجود كما دل على نفي الامور
المذكورة يدل على ثبوت هذه الامور التي يذكرها الان منها الجود وهو افادة ما ينبغي لا لعوض
فان واجب الوجود لو كان مستعيضا بما افاده ما هي المكانات لكان ناقصا بذاته مستكملا بغيره
فكان محتاجا الى غيره ومنها الملك لان الملك هو الغني الذي لا يستغني عنه شيء وواجب الوجود
كذلك لانه لا يحتاج الى غيره وكل ما هو غيره محتاج اليه لانه منه او مما هو منه ومنها التمام لان التام
هو الذي حصل له جميع ما من شانه ان يحصل له وواجب الوجود كذلك لانه لا يحتاج الى غيره يمتنع
عليه التغير والانتقال ومنها فوقه اي فوق التمام وهو الذي يحصل له جميع ما من شانه ان
يحصل لغيره وواجب الوجود كذلك لان الوجود كله مستفاد منه ومنها الحقية اي وجوب
الوجود يدل على انه حق اي ثابت دايما غير قابل للعدم والفناء ومنها الخيرية اي وجوب
الوجود يدل على انه خير وذلك لانه قد سبق في صدر الكتاب ان الوجود خير محض والعدم شر
محض وقد سبق ايضا ان وجوب الوجود يعني ان يكون ذا [illegible] الوجود فذات
الباري هو الوجود والوجود هو الخير ومنها الحكمة وهي العلم بالاشياء [illegible] على ما هي عليه لان وجوب
الوجود يقتضي التجرد وكل مجرد عالم بالاشياء كما هي ومنها التجبر لان الجبار هو الذي
يجبر النقص عما لا بعضه ولا شك ان واجب الوجود كذلك لان كل موجود سواه المستفيد
الوجود منه وهو يوجده ويجبره على الوجود ومنها القهر لانه يقهر عدم الممكنات باعطاء
الوجود واي قهر فوقها ومنها القيومية لانه هو القائم بذاته الذي يقوم جميع الممكنات
واما اليد والوجه والقدم والرحمة والكرم والرضى والتكوين فراجعة الى ما تقدم يعني
ان اليد عبارة عن القدرة والوجه عن الوجود والقدم عن البقاء والرحمة والكرم والرضا
كل واحد ارادة مخصوصة والتكوين ليس امرا وراء القدرة والارادة وذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى ان اليد صفة مغايرة للقدرة والوجه صفة مغايرة للوجود وذهب عبد الله بن
سعيد الى ان القدم صفة مغايرة للبقاء وان الرحمة والكرم والرضا صفات مغايرة
للارادة وذهب الحنفية الى ان التكوين صفة ازلية زايدة على السبع المشهورة اخذا
من قوله كن فيكون فتقدم جعل قوله كن متقدما على كون الحادثات اي وجودها والمراد
به التكوين والايجاد والتخليق قالوا وانه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة والقول تستلزم
الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوين هو الكون والجواب ان الصحة في الامكان

وانه الممكن والى ما لا يصلح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعلل بالغير بل بالامكان يتعلق المقدورية فمال
بعد مقدورا لانه ممكن وذلك غير مقدور لانه واجب او ممتنع فان اثر القدرة هو التكوين اعني
كون المقدور ووجوده بالصحة وامكانه فاستغني عن اثبات صفة اخرى تكون اثرها الكون
فان قيل المراد بالصحة التي جعلنا اثر القدرة هو صحة الفعل بمعنى التاثير والايجاد من الفاعل
لا صحة المفعول وهذه الصحة هي امكانه الذاتي الذي لا يمكن تعليله بغيره واما الصحة
الاولى فهي بالقياس الى الفاعل ومعللة بالقدرة فان القدرة هي الصفة التي باعتبارها يصح من الفاعل
طرفا الفعل والترك فلا يصح لها نسبة احدهما بعينه بل لا بد في حصوله من صفة اخرى متعلقة به اي
بذلك الطرف وحده فتلك الصفة هي التكوين قلت كل من ذينك الطرفين يصح اثرا للقدرة
والتخصيص احدهما بعينه عند الى مخصص وهو الارادة المتعلقة بذلك الطرف وحده
لا حاجة الى مبدا الكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة المتعلقة به الفعل اما ان
لا يكون له وصف زايد على حدوثه كحركة ... اولا الاول
مثل افعال النائم والساهي والاول اما حسن او قبيح لانه اما ان يتعلق بفعله ذم اولا الثاني
الحسن والاول القبيح وينقسم الحسن اربعة اقسام واجب ومندوب ومباح ومكروه
وذلك لانه اما ان يستحق فاعله مدحا اولا والاول واجب ان استحق تاركه ذما والا فمندوب
والثاني مكروه ان استحق تاركه مدحا والا فمباح ثم اختلفوا في حسن الاشياء وقبحها
انها عقليان بمعنى ان الحاكم بهما هو العقل ام لا فذهب المعتزلة الى ان الحاكم بهما هو العقل
والفعل حسن او قبيح في نفسه اما لذاته او لصفة لازمة له واما لوجوه واعتبارات على اختلاف
مذاهبهم والشرع كاشف ومبين للحسن والقبح الثابتين له على اختلاف العلة ولبس له ان
يعكس القضية من عند نفسه بان يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه نعم اذا اختلف حال الفعل في الحسن والقبح
بالقياس الى الازمان او الاشخاص او الاحوال كان له ان يكشف عما يتغير الفعل اليه
من حسنه وقبحه في نفسه وقالت الاشاعرة لا حكم للعقل في حسن الاشياء وقبحها وليس الحسن
او القبح عائدا الى امر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما زعمه المعتزلة
بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للافعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع
القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعا وانقلب الامر فصار القبيح حسنا والحسن قبيحا
كما في النسخ من الحرمة الى الوجوب ومن الوجوب الى الحرمة ولا بد قبل الشروع في الاحتجاج
من تحرير محل النزاع فنقول الحسن والقبح يقالان في لمعان ثلثة الاول صفة الكمال والنقص
فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان فقال العلم حسن اي لمن اتصف به كمال
وارتفاع شان والجهل قبيح اي لمن اتصف به نقصان واتضاع حال ولا نزاع في ان هذا
المعنى امر ثابت للصفات في انفسها وان مدركه العقل الثاني ملايمة الغرض ومنافرته فما وافق
الغرض كان حسنا وما خالفه كان قبيحا وما ليس كذلك لم يكن حسنا ولا قبيحا وقد يعبر عنهما بالمصلحة
والمفسدة فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبيح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيئا منهما وذلك
ايضا مدركه العقل كالمعنى الاول ويختلف بالاعتبار فان قتل زيد مصلحة لاعدائه وموافق
لغرضهم ومفسدة لاوليائه ومخالف لغرضهم الثالث تعلق المدح والثواب او الذم والعقاب
فما تعلق به المدح في العاجل والثواب في الاجل يسمى حسنا وما تعلق به الذم في العاجل

وعقابه في الآجل سمي قبيحا وما لا يتعلق به شيء منهما فهو خارج عنهما هذا في افعال العباد وان اريد بها ما يشمل
افعال الله تعالى اكتفى بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب وهذا المعنى هو محل النزاع
فهو عندنا شرعي وذلك لان الافعال كلها سواسية ليس شيء منها في نفسه بحيث يقتضي
مدح فاعله وثوابه ولا ذم فاعله وعقابه وانما صارت كذلك بسبب امر الشارع بها ونهيه عنها
وعند المعتزلة عقلي فانهم قالوا للفعل في نفسه مع قطع النظر عن الشرع جهة محسنة مقتضية لاستحقاق
فاعله مدحا وثوابا او مقبحة مقتضية لاستحقاق فاعله ذما وعقابا ثم ان تلك الجهة قد تدرك بالضرورة
من غير تامل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار فان كل عاقل يحكم بهما بلا توقف
وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع مثلا وقد لا تدرك بالعقل لا
بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما في صوم آخر يوم من رمضان
حيث اوجبه الشارع او جهة مقبحة كصوم اول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن
والقبح في هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بامره ونهيه واما كشفه عنهما في القسمين الاولين
فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته او بنظره ثم انهم اختلفوا فذهب الاوائل منهم الى ان حسن الافعال
وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيهما وذهب بعض من بعدهم من المتقدمين الى اثبات صفة
حقيقية توجب ذلك مطلقا اي في الحسن والقبح جميعا فقالوا ليس حسن الفعل او قبحه لذاته كما ذهب
اليه من تقدمنا من اصحابنا بل لما فيه من صفة موجبة لاحدهما وذهب ابو الحسين من متاخريهم
الى اثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن اذ لا حاجة له الى صفة محسنة بل يكفيه لحسنه انتفاء
الصفة المقبحة وذهب الجبائي الى نفي الصفة الحقيقية فيهما مطلقا فقال ليس حسن الافعال وقبحها
لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية تختلف بحسب الاعتبار كما في لطمة
اليتيم تاديبا وظلما وبعد تحرير محل النزاع نقول ذهب المعتزلة الى ان الحاكم في حسن الاشياء وقبحها
هو العقل لوجوه اولها ان العلم بحسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاساءة والظلم
والكذب حاصل بالضرورة لكل عاقل من غير الشرع ولهذا يعرف ذلك منكر الشرائع ايضا ولو
كان بحسب الشرع لما علم من غير شرع والى هذا الوجه اشار المحقق بقوله للعلم بحسن الاحسان وقبح الظلم
من غير شرع والجواب ان جزم العقلاء بالحسن والقبح في الامور المذكورة بمعنى الملائمة والمنافرة
او صفة الكمال والنقص مسلم ولا نزاع لنا في انهما بهذين المعنيين عقليان والمتنازع فيه
ثم ثانيها لو لم يثبت الحسن والقبح الا بالشرع لم يثبتا اصلا لان العلم بحسن ما امر به الشارع
او اخبر عن حسنه وبقبح ما نهى عنه او اخبر عن قبحه يتوقف على ان الكذب قبيح لا يصدر
عنه وان الامر بالقبيح والنهي عن الحسن سفه وعبث لا يليق به وذلك اما بالعقل والتقدير
انه معزول لا حكم له واما بالشرع فيدور والى هذا الوجه اشار المحقق بقوله ولانتفائهما مطلقا لو ثبتا
شرعا والجواب انا لا نجعل الامر والنهي دليلي الحسن والقبح ليرد ما ذكرتم بل نجعل الحسن
عبارة عن كون الفعل متعلق الامر والمدح والقبح عن كونه متعلق النهي والذم وثالثها
لو ثبت الحسن والقبح بالشرع لا بالعقل لجاز التعاكس في الحسن والقبح فان الشارع لو امر ان
يحسن ما قبحه ويقبح ما حسنه كما في النسخ يلزم جواز حسن الاساءة وقبح الاحسان وذلك بديهي البطلان
والجواب ان البطلان بالضرورة حسن الاساءة وقبح الاحسان بالمعنيين الاولين لا بالمعنى
المتنازع فيه وتجويز التعاكس والعلم بتفاوت التصور جواب اعتراض ربما يورد سؤال

لو كان العلم بحسن الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد
نصف الاثنين لكن التالي باطل بالوجدان وتقرير الجواب انه قد يتفاوت العلوم الضرورية
بسبب التفاوت في تصورات اطرافها ولما فرغ عن ادلة المعتزلة اشار الى الجواب عن ادلة
الاشاعرة على ان الحسن والقبح ليسا عقليين وتقرير الدليل الاول ان الحسن والقبح لو كانا عقليين
لما اختلفا اي ما حسن القبيح ولا قبح الحسن والتالي باطل فان الكذب قد يحسن والصدق قد
يقبح وذلك اذا تضمن الكذب انقاذ نبي من الهلاك والصدق اهلاكه وتقرير الجواب
ان الكذب في الصورة المذكورة باق على قبحه وكذا الصدق على حسنه الا ان ترك انجاء النبي
اقبح منه فيلزم ارتكاب اقل القبيحين تخلصا عن ارتكاب الاقبح على انه يمكن التخلص عن الكذب
بالتعريض ولهذا قيل ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب والى ما ذكرنا اشار بقوله
فارتكاب اقل القبيحين مع امكان التخلص وتقرير الدليل الثاني لو كان الحسن والقبح بالعقل
لما كان شيء من افعال العباد حسنا ولا قبيحا عقلا واللازم باطل باعترافكم وجه اللزوم ان العبد
مجبور في افعاله ولا شيء من افعال المجبور بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق واما الصغرى
فلان العبد ان لم يتمكن من الترك فذاك وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح بل يصدر عنه
تارة ولم يصدر اخرى بلا تجدد امر لزم الترجيح بلا مرجح وانسد باب اثبات الصانع وان
توقف فذلك المرجح ان لم يكن من العبد لم يجب معه الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد الترديد وان
وجب فالفعل اضطراري والعبد مجبور والجواب ان المرجح هو الارادة التي شانها
الترجيح والتخصيص وصدور الفعل معه على سبيل الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه فلا يلزم
كون العبد مجبورا والى هذا اشار بقوله والجبر باطل واستغنيناه وعليه نويدان تنزه
انتفاء القبح عن افعاله تعالى قد اجتمعت الامة اجماعا مركبا على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا
يترك الواجب فالاشاعرة من جهة انه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح
ولا ترك واجب واما المعتزلة فمن جهة ان ما هو قبيح يتركه وما يجب عليه يفعله لان الله تعالى
مستغن عن فعل القبيح كان او حسنا وعالم بحسن الافعال وقبحها وقد علم بالضرورة ان العالم بالقبح
المستغني عنه لا يصدر عنه مع قدرته عليه لعموم قدرته وذهب الجمهور الى انه تعالى قادر على القبيح
خلافا للنظام فانه قال لا يقدر على القبيح واختار المص مذهب الجمهور واحتج عليه بما سبق من
ان نسبة القدرة الى جميع الممكنات على السواء والقبيح منها فيكون قادرا عليها واحتج النظام
بان فعل القبيح قبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وكلاهما محالان وما يؤدي الى المحال محال واجيب
بان فعل القبيح ممكن في نفسه محال لغيره والاستحالة بالغير لا تنافي المقدورية والى هذا اشار بقوله
ولا ينافي الامتناع اللاحق ونفي الغرض يستلزم العبث ولا يلزم عوده اليه اختلفوا في
ان افعال الله تعالى هل هي معللة بالاغراض ام لا فالاشاعرة قالوا لا يجوز تعليل افعاله تعالى بشيء
من الاغراض والعلل الغائية والا لكان هو ناقصا في ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض
لانه لا يصلح غرضا للفاعل الا ما هو اصلح له من عدمه وذلك لان ما استوى وجوده وعدمه
بالنظر الى الفاعل او كان وجوده مرجوحا بالقياس اليه لا يكون باعثا له على الفعل وسببا
لاقدامه عليه بالضرورة وكل ما كان غرضا وجب ان يكون وجوده اصلح للفاعل واليق به
من عدمه وهو معنى الكمال فاذن يكون الفاعل مستكملا بوجوده وناقصا بدونه واغراض

بان الغرض قد يكون عايدا الى غير الفاعل فلا يلزم الاستكمال واجيب بان نفع غيره ان كان اولى
بالنسبة اليه تعالى من عدمه جاء الالزام والا لم يصلح ان يكون غرضا له فانه من العلم الضروري بديهة
والارادة القبيح قبيحة وكذا ترك ارادة الحسن قبيح وكذا الامر بما لا يراد قبيح والنهي عما يراد ايضا
قبيح اختلفوا اي ارادة الله تعالى للكائنات فذهب الاشاعرة الى ان ارادة الله تعالى متعلقة
بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن على ما اشتهر من السلف وروي مرفوعا الى النبي عليه السلام
ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن وذهب المعتزلة الى انه يريد من الكافر الايمان وان
لم يقع لا الكفر وان وقع وكذا يريد من الفاسق الطاعة لا الفسق واختار المحقق مذهب المعتزلة
واحتج عليه بوجوه الاول ان ارادة القبيح وكذا ترك ارادة الحسن كلاهما قبيح ورد بالمنع فانه
تصرف في ملكه حيث يشاء والثاني ان الامر بما لا يراد والنهي عما يراد قبيح ورد بالمنع اذ ربما الامر
غرض الامر الامتحان بالمامور به كما اذا امر السيد امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد منه الطاعة
والعصيان او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه العصيان وكالمكره على الامر
بنهب امواله وكذا النهي واحتج الاشاعرة على ان ارادة الله تعالى متعلقة بكل كائن بانه خالق
للكائنات بقدرته من غير اكراه فيكون مريدا لها ضرورة ان الارادة هي الصفة المرجحة لاحد
طرفي المقدور والمعتزلة اجابوا عنه وقالوا بعض الافعال مستندة الينا كما سيجيء وعلى انها
غير متعلقة بما ليس بكائن بانه لو اراد الايمان من الكافر والطاعة من العاصي وقد صدر
الكفر عن الكافر والمعصية من العاصي لزم ان لا يحصل مراد الله تعالى ويحصل مراد الكافر والعاصي
فلزم ان يكون الله تعالى مغلوبا والكافر والعاصي غالبين عليه بل يلزم ان يكون اكثر ما يقع
من العباد خلاف مراده تعالى وذكر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده وحكي انه دخل القاضي
عبد الجبار دار الصاحب بن عباد فرأى الاستاذ ابا اسحق الاسفرايني فقال سبحان
من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشاء والمعتزلة
قالوا المغلوبية غير لازمة وذلك لان الله تعالى لم يرد الايمان والطاعة مطلقا حتى لو لم تقع لزم
المغلوبية بل اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم واختيارهم فلا مغلوبية لعدم وقوع
ذلك كالملك اذا اراد دخول القوم داره رغبة واختيارا لا كرها واضطرارا فلم يدخلوا فهذا
ليس بشيء لانه لم يقع مراده تعالى ووقع مراد الكافر والعاصي وكفى بهذه الصفة مغلوبية وايضا
انه تعالى علم عدم وقوع ما ليس بكائن فعلم انه لا يستحيل انقلاب علمه تعالى جهلا والعالم بالمحال
لا يريده البتة والمعتزلة قالوا العلم تابع للمعلوم على ما مر فلا يكون موجبا لامتناعه او وجوبه
والضرورة قاضية بانها واعمالنا الينا اختلفوا في ان افعال العباد الاختيارية واقعة
بقدرتهم ام هي واقعة بقدرة الله تعالى مع الاتفاق على انها افعالهم لا افعاله تعالى اذ القائم والقاعد
والآكل والشارب وغير ذلك هو الانسان مثلا وان كان الفعل مخلوقا لله تعالى فان الفعل
انما يستند الى من قام به لا الى من اوجده فذهب الشيخ الاشعري الى ان ليس لقدرتهم تاثير فيها
بل الله سبحانه اجرى عادته بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن مانع اوجد فيه فعله
المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه اياه
مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تاثير او مدخل في وجوده سوى كونه محلا له
وذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار

...تعالى على هذا ... او كان ... ولا يمنع ... ولا ...

واختار المحقق هذا المذهب وادعى الضرورة فان كل احد يجد من نفسه التفرقة بين حركتي المختار والمرتعش
والصاعد باختياره الى المنارة والهاوي منها ويعلم ان الاولى مستندة الى قدرته واختياره
وانه لولا اختياره لم يصدر عنه شيء منها بخلاف الاخريين اذ لا مدخل في شيء منهما لقدرته واختياره
والاشاعرة اجابوا بان الفرق بين الافعال الاختيارية وغير الاختيارية ضروري لكنه عائد
الى وجود القدرة والاختيار في الاول وعدمهما في الثانية لا الى تاثيرهما في الاول وعدمه في الثاني
او الالزام من دوران الشيء كالفعل الاختياري مع غيره كالقدرة والاختيار وجودا وعدما
كون المدار علة للدائر ولا من العلية ان سلم ثبوتها الاستقلال بها لجواز ان يكون المدار
جزءا اخيرا من العلة المستقلة وتمسك الاشاعرة بوجوه اشار المصنف الى الجواب عنها فمنها انه
لو كان موجدا لفعله بقدرته واختياره لتمكن من فعله وتركه اذ القادر ما يصح منه الفعل
والترك ولتوقف ترجيح فعله على تركه على مرجح اما على مذهب المعتزلة القائلين بوجوب المرجح
في الفعل الاختياري فظاهر واما على مذهب غيرهم فلان الارادة جازمة وذلك المرجح لا يكون
صادرا عنه باختياره والا لزم التسلسل لانا ننقل الكلام الى صدور ذلك المرجح عنه ويكون الفعل
عند ذلك المرجح واجب الصدور عنه بحيث يمتنع تخلفه لانه اذا لم يجب الفعل ح جاز ان يوجد معه
الفعل تارة ويعدم اخرى فيختص احد الوقتين بالوجود يحتاج الى مرجح آخر ولا ينتهي الى حد
الى مرجح يجب معه صدور الفعل عنه واذا كان الفعل مع المرجح الذي لا يكون صادرا عنه باختياره
واجب الصدور عنه فيكون ذلك الفعل اضطراريا لا اختياريا وهو المطلوب وبهذا التقرير
حيث عمّمنا المرجح سقط الجواب بان ترجيح المختار احد المقدورين على الآخر كما في طريقي الهارب
وقدحي العطشان لان الارادة صفة شانها الترجيح والتخصيص من غير احتياج الى مرجح واتا
الى المرجح للمرجح ولم يحتج الى ما قاله صاحب المواقف من ان هذا الدليل الزام على المعتزلة القائلين
بوجوب المرجح في الفعل الاختياري لا القائلين بانه يجوز للقادر ترجيح المساوي على المرجوح فان
الهارب يتمكن من سلوك احد الطريقين وان كان مساويا للآخر او اصعب منه واجاب المحقق
عنه بقوله والوجوب للداعي لا ينافي القدرة يعني ان القادر هو الذي يتمكن من كل من الفعل
والترك قبل حصول الداعي الى احدهما وتعلق الارادة الجازمة به اما بعده فيجب الطرف الذي
تعلق به الارادة وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يحققه وقوله كالواجب اشارة الى النقض
الاجمالي فانه لو تم هذا الدليل لدل على ان الواجب تعالى ايضا لا يكون موجدا لفعله بالقدرة
والاختيار فان ما ذكرتموه جار فيه حذو النعل بالنعل واجاب الامام عنه بان ارادة العبد محدثة
فافتقرت الى ان تنتهي الى ارادة يخلقها الله تعالى فيه بلا ارادة واختيار منه دفعا للتسلسل في الارادات
التي هي من صدور الفعل وارادة الله تعالى قديمة فلا تفتقر الى ارادة اخرى ورد المحقق بانه لا يدفع
النقض المذكور اذ يقال ان لم يمكن الترك مع الارادة القديمة كان موجبا لا قادرا مختارا
وان امكن فان لم يتوقف فعله على مرجح انسد باب اثبات الصانع عن المرجح وان توقف عليه كان
الفعل معه واجبا فيكون اضطراريا والفرق الذي ذكرتموه في المدلول مع الاشتراك في الدليل
دليل على بطلان الدليل واما دفع النقض بما يبين عدم جريان الدليل فيه فمحول على الخلاف
وقال صاحب المواقف في هذا المقام المرتبط بما قال ما ذكر من الفرق بين ارادة العبد
وارادة الباري تعالى في تخصيص المرجح لا يرجح بل يرجح فعله يحتاج الى مرجح فالمرجح الحادث مقصر
على الاستدلال هكذا ان تمكن العبد من الفعل والترك وتوقف الترجيح على مرجح وجب ان لا يكون
ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ويتسلسل فينتهي الى مرجح قديم لا يكون

الاولين ١

الاخيرين ٤

رجح ٤

فاذا ٤

رجح ٤

الفعل ٤

المرجح ٢٢

من العبد كون الفعل منه والا يكون الفعل مستقلا به واما فعل الباري تعالى فهو محتاج الى مرجح فلم
يتعلق في الازل بالفعل الحادث في وقت معين وذلك المرجح القديم لا يحتاج الى مرجح آخر فيكون تعالى
مستقلا استقلال الفعل ومرجح لا محوج النقص ويتم الجواب الحق تحقيق الفرق ان المرجح في
فعل العبد يجب ان لا يكون صادرا عنه قطعا للتسلسل بل صادرا عن غيره ومرجح لا يكون العبد مستقلا
في فعله والمرجح في فعل الباري لا يجب ان لا يكون صادرا عنه فلا يلزم عدم استقلاله في فعله
الصورتين يكون الفعل اضطراريا لان الفعل مع المرجح سواء كان صادرا عن الفاعل
او عن غيره يصير واجبا والترك معه محالا في الصورتين يصير ممتنعا لما ذكرنا آنفا فهذا الفرق انما يفيد
افتراق الصورتين في الاستقلال وعدمه وذلك لا يجدينا ولا يفيد افتراقهما في الاضطرار وعدمه
وهذا هو المطلوب لان الناقض يدعي لزوم كون الباري تعالى مضطرا في فعله لا مختارا على ان قوله
وجب ان لا يكون ذلك المرجح منه والا لكان حادثا محتاجا الى مرجح آخر ممنوع وانما يلزم الاحتياج
الى المرجح الآخر ان لو كان صادرا عنه باختياره اما اذا كان صادرا عنه لا باختياره فلا لزوم
منطل ما ذكره من الفرق بين الصورتين بالاستقلال وعدمه ايضا ومنها ان العبد لو كان
موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها اذ الايجاد لا بقصد دون العلم بالموجد وهذا هو الاجمال
بل عالمه العالم تعالى بها او الثاني باطل لان النائم يصدر عنه افعال اختياريه لا شعور له
بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي انما يأتي او غيره يقطع مسافة معينة من غير شعور له
بتفاصيل الاجزاء التي بين المبدا والمنتهى والناطق يأتي بحروف مخصوصة على نظم مخصوص من غير
شعور له بالاعضاء التي هي مخارجها وبالهيئات والاوضاع التي يكون لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف والكلمات بل يتصور الحروف والكلمات ويحرك الانامل من غير شعور له بما
للانامل من الاجزاء والاعضاء اعني العظام والغضاريف والاعصاب والعضلات والرباطات
ولا بتفاصيل حركاتها واوضاعها التي بها تتأتى تلك الصور والنقوش واشار الى الجواب
عنه بقوله والايجاد لا يستلزم العلم الا مع اعتبار القصد فيكفي الاجمالي يعني لا نسلم ان الايجاد لا بقصد
بدون العلم بالموجد والمستند في كلامه تعالى انه لا يستدلون عليه بالايجاد بل بان اتقان الفعل واحكامه
مع الايجاد والاختيار يكون متفاوتا بالقصد والقصد الذي لا يكون الا بعد العلم به لشرطه لكن العلم
الاجمالي كاف فيه وهو حاصل في الصور المذكورة لبطلان التالي ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه بالاستقلال فاذا فرضنا انه اراد تحريك جسم في وقت واراد الله تعالى سكونه في ذلك
الوقت فاما ان يقع المرادان جميعا وهو ظاهر الاستحالة او لا يقع شيء منهما وهو ايضا محال لامتناع خلو
الجسم في غير آن الحدوث عن الحركة والسكون ولان التخلف عن المقتضي لا يكون الا لمانع ولا
مانع لكل من المرادين سوى وقوع الآخر فلو امتنعا جميعا لزم ان يقعا جميعا وهو ظاهر الاستحالة
واما ان يقع احدهما دون الآخر فلزم الترجيح بلا مرجح لان المفروض استقلال كل من القدرتين
بالتاثير من غير تفاوت واجاب عنه المحقق بقوله ومع الاجتماع يقع مراده تعالى يعني في الصورة
المفروضة يقع مراده تعالى لكون قدرته اقوى او المفروض استواؤهما في الاستقلال بالتاثير
وهو لا ينافي التفاوت بالقوة والشدة ومنها ان الفاعل يجب ان يكون خالقا للفعل في
الجهة التي تعلق الفعل بها وهو الحدوث فيجب ان يكون الفاعل عالما بالحدوث يعني الخالق للفعل الحدوث
والعبد محدث فلا يكون فاعلا للفعل الحادث واجاب عنه بقوله والحدوث اعتباري
لا تأثير للفاعل فيه بل انما يؤثر الفاعل في المهية بان يوجدها ومنها ان العبد لو كان موجدا
لفعل نفسه لجاز ان يوجد الجسم ايضا لان المصحح لتعلق الايجاد بفعل نفسه هو الامكان وهو متحقق

او الحدوث
في الجسم

مبطل
ش ٣

علم به اجاب المحقق عنه بقوله وامتناع الجسم لعدمه يعني ان امتناع صدور الجسم من العبد ليس لغير
وهو ان الجسم لا يتصور ان يصدر عن الجسم كما بينا فلا يلزم من نفس العلة المصحح اعني الامكان جواز صدور الجسم
عن العبد لتحقق المانع ومنها انه لو كان قادرا على ايجاد فعله لكان قادرا على ايجاد مثله لان
حكم الامثال واحد لكنا قاطعون بانه يتعذر علينا ان نفعل الآن مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت
وان بذلنا الجهد في التدبير والاحتياط واجاب المحقق عنه بقوله وتعذر المماثلة في بعض الافعال
لتعذر الاحاطة يعني ان بعض الافعال لا يتعذر فيه المماثلة مثل كثير من الحركات وبعضها يتعذر فيه
المماثلة لكن لا بسبب عدم تعلق القدرة بل بسبب تعذر الاحاطة الكلية بما فعل في الزمان الاول ومنها
انه لو كان موجدا لافعاله لكان بعض افعاله خيرا من فعله تعالى لان الايمان فعل العبد وخلق المؤذيات
فعل الله تعالى ولا شك ان الايمان خير من خلق المؤذيات واجاب المحقق عنه بقوله والتسمية بالخير
من فعلنا وفعله تعالى يعني ان التسمية بالخير انما يكون بين المتحدين نوعا وها هنا ليس كذلك ومنها
ان الامة مجمعون على صحة الشكر لله تعالى بل وجوبه على نعمة الايمان فلو كان الايمان بايجاد العبد لم يصح
الشكر لله عليه اذ لا معنى لشكر المنعم على فعل غيره واجاب المحقق عنه بقوله والشكر على مقدمات الايمان
يعني ان شكر العبد لله تعالى ليس على نفس الايمان بل على اقداره وتوفيقه على تحصيل اسبابه والتمكن من ادائه
ومعارض بمثله يعني ان الدلائل السمعية التي تمسك الاشاعرة بها وجعلوها انواعا ثلاثا منصوصا
بكون البعض منها دون البعض مثل الورود بلفظ الخلق لكل شيء او لفعل العبد خاصة او بلفظ
الجعل او الفعل او غير ذلك فمن الوارد بلفظ الخلق لكل شيء صريحا هو قوله تعالى لا اله الا هو خالق
كل شيء فاعبدوه تعدحا واستحقاقا للعبادة فلا يصح الحمل على انه خالق لبعض الاشياء كافعال
نفسه لان كل حيوان عند المخالفين كذلك بل يحمل على العموم فيدخل فيها اعمال العباد وكذلك قوله تعالى
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار وقوله تعالى انا كل شيء خلقناه بقدر ويدل الله الحصر قوله تعالى هو الله
الخالق والحصر فيه ظاهر اذا كان هو ضمير الشان او ضميرا مبهما لغيره الله واما اذا كان الخالق صفة
فذكر الامام انه لما كان الله علما والعلم لا يدل الا على الذات المخصوصة كنزله الاشارة لم يجز ان يكون
الحكم عائدا اليه او لا معنى لقولنا ان هذا المعين وهو ان يكون عائدا الى الوصف على معنى انه الخالق
لا غيره ولفعل العبد خاصة قوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ومن هذا القبيل قوله تعالى واسروا قولكم
او اجهروا به انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق احتج على علمه تعالى بما في القلوب من الدواعي
والعقائد والخواطر بكونه خالقا لها على طريق ثبوت اللازم اعني العلم لثبوت ملزومه اعني الخلق
وفي اسلوب الكلام اشارة الى ان كلا من اللزوم وثبوت الملزوم واضح لا ينبغي ان يشك فيه
ولهذا استدل بالآية على عدم كون الانسان العبد خالقا لافعاله على طريق نفي الملزوم اعني خلقه
بنفي اللازم اعني علمه بتفاصيلها وبلفظ الجعل قوله تعالى حكاية ربنا واجعلنا مسلمين لك ربنا
واجعلني مقيم الصلوة واجعله رب رضيا وبلفظ الفعل قوله تعالى فعال لما يريد فيفعل الله ما يشاء
والله تعالى يريد الايمان وسائر الطاعات فيجب ان يكون موجدا لها هو الله تعالى ومحل الكلام على
ان تفعل ما يريد وهو عدول عن الظاهر وبغير ما ذكر قوله تعالى قل كل من عند الله وما بكم من نعمة
فمن الله كتب في قلوبهم الايمان انه هو اضحك وابكى هو الذي يسيركم في البر والبحر ما يمسكهن
الا الله الى غير ذلك ومنها ما تواتر معناه من الاحاديث الدالة على كون كل كائن بتقديره وتيسيره
بجميعها مما وقد ذكر العلماء تاويلها في المطولات ولها تاويل عام وهو ان الفعل يجوز ان
يسند الى ما له مدخل في الجملة ولا شك ان الله تعالى هو مبدأ الجميع الممكنات ممن اسند الكل الى هذا السبب

العبد
اقتداره وتمكنه م

الخالقين
افعال ظ

يغفر الله

ليس الا هذا المعين ع

ومن ذريتنا م

ان ر

جاز اسناد اعمال العباد الله تعالى وانما الحصر عليه تعالى كما دل عليه بعض الآيات بحسب الايجاد
لان الاقدار والتمكين وتيسير الاسباب لما كان منه تعالى فكانه هو الفاعل للامر ومعارض بمثله من النصوص
الدالة على ان اعمال العباد بقدرتهم واختيارهم وهي ايضا انواع فمنها الآيات الصريحة في اسناد
الالفاظ الموضوعة للايجاد الى العباد ومن العمل كقوله تعالى من عمل صالحا فليعمل لنجزي الذين
اساؤا بما عملوا الذين آمنوا وعملوا الصالحات من عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها والفعل
كقوله تعالى وما تفعلوا من خير فان الله به عليم وافعلوا الخير والصنع كقوله تعالى ولبئس ما كانوا
يصنعون والله يعلم ما تصنعون والكسب كقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت كل امرئ بما كسب
رهين اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل كقوله تعالى يجعلون اصابعهم في آذانهم من الصواعق
وجعلوا لله شركاء الجن والخلق كقوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واخلق لكم من الطين وان
تخلق من الطين كهيئة الطير والاحداث كقوله تعالى حكاية عن الخضر عليه السلام حتى احدث لك منه ذكرا والابداع
كقوله تعالى ورهبانية ابتدعوها وامثال ذلك كثير في القرآن واجيب بانه لما ثبت بالدلائل
السابقة ان الكل بقضاء الله وقدره وجب جعل هذه الالفاظ مجازا عن التسبب العادي
او جعل هذه الاسنادات مجازا لكون العبد سببا لهذه الافعال بناء على ان لفظ الكسب
فانه يصح في حقه والخلق فانه بمعنى التقدير واما على رأي الامام وهو ان مجموع القدرة والداعية
مؤثرة في الفعل وذلك المجموع بخلق الله من غير اختيار العبد فلا مجاز ولا اشكال ولا استقلال
للعبد ولا اعتزال ومنها الآيات الدالة على توبيخ الكفار والعصاة وانه لا مانع من الايمان
والطاعة ولا ملجئ الى الكفر والمعصية كقوله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا وكيف تكفرون
بالله ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل
لم تصدون عن سبيل الله وامثال ذلك ومنها الآيات الدالة على ان فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى
فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر اعملوا ما شئتم لمن شاء منكم ان يتقدم او يتأخر فمن شاء
ذكره فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا واجيب بانها من ان فعل العبد باقدار الله تعالى كلها موافقة
لان فعل العبد بطريق جرى العادة فلذلك رتب عليها واما على رأي الامام فالجواب ظاهر وهو ان
فعل العبد بمشيئته ومشيئته بمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله ومنها الآيات الواردة في الامر
والنهي والمدح والذم والوعد والوعيد وقصص الماضين للانذار والاعتبار والجواب
ما سبق من ان هذه كلها باعتبار الكسب الصادر من العبد ومنها الآيات الدالة على اسناد
الاعمال الى العباد اسنادا والفعل الى فاعله وهو اكثر من ان يحصى ولنبدأ من قوله تعالى الذين
يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة الى قوله تعالى الذي يوسوس في صدور الناس وقد عرفت
تحرير محل النزاع ان هذا ليس من المتنازع فيه والنصوص اذا تعارضت لم تقبل شهادتها
خصوصا في المسائل العقلية ووجب الرجوع الى غيرها من الدلائل العقلية القطعية والترجيح
معنا لان الشواهد العقلية القطعية على وفق مدعانا كثيرة منها انه لولا استقلال العبد لبطل المدح
والذم والامر والنهي والثواب والعقاب وفوائد الوعد والوعيد وارسال الرسل وانزال الكتب
والفرق بين الكفر والايمان والاساءة والاحسان وفعل النبي والشيطان وكلمات التسبيح
والهذيان وكذا بين ما يقع باعضاء العبد على وفق ارادته واراد غيره من التنزه وحركة
بالوجه ان لان الكل بخلق الله تعالى من غير تأثير للعبد والجواب انه انما يرد على الجبرية النافين
لقدرة العبد واختياره لا علينا حيث نجعل فعله متعلقا بقدرته وارادته واقعا بكسبه وعقيب عزمه

وان

وان كان بخلق الله تعالى على ان المدح والذم قد يكونان باعتبار المحلية دون الفاعلية كالمدح والذم
بالحسن والقبح وسائر الغرائز وان الثواب لما كان فضلا من الله وتصرفا فيما هو حقه لم يتوجه سؤال اللمية
كما في خالق الاحتراق عقيب مس النار وان عدم احراق المعلقين في الملكوت لله تعالى لا سالي
امرنا بها بوجوه اخر ومنها ان من اعمال العباد قبائح يمنع من الحكيم خلقها كالظلم والشرك ونحو ذلك
ومنها ان فعل العبد وجوب الوقوع وامتناعه تابع لقصده ودواعيه وجودا وعدما وكل
ما هو كذلك لا يكون بخلق الغير واجاب امام الصوفية ملكشاه بان من اشتد جوعه وعطشه ووجد
الطعام والماء بلا صارف يأكل ويشرب البتة ومن علم ان دخول النار حرق ولم يكن له داع
الى دخولها لا يدخلها البتة واما الكبرى فلان ما يكون بايجاد الغير لا يكون في الوجوب والامتناع
تابعا لارادة العبد لجواز ان لا يخلقه عند كراهته واجيب بان ما ذكر في بيان الصغرى لا يفيد
الوجوب والامتناع بل الوقوع واللاوقوع ورب فعل يتبع ارادة الغير كما في الخادم والعبد فمنع
الكبرى ولو سلم الوجوب والامتناع فلم لا يجوز ان يكون بعد ارادة الله تعالى وقد وافقت ارادة
العبد بطريق جرى العادة ومنها انه لو كان الله تعالى خالق الاعمال الخلقية لصح اتصافه بها اذ لا معنى
للكافر الا من الكفر فيكون كافرا لمن سنا آكلا شاربا قائما قاعدا الى غير ذلك واجيب
بان مثل هذه الاسامي انما تطلق على من قام به الفعل لا من اوجد الفعل الا يرى ان كثيرا من
الصفات قد اوجدها الله تعالى في محالها ولا يتصف بها الا المحال نعم لزمهم صحة هذه التسمية بناء
على اصلهم الفاسد في اطلاق المتكلم على الله تعالى لايجاده الكلام في بعض الاجسام واعلم ان المعتزلة
لما اسندوا افعال العباد اليهم ورأوا فيها ما يتجاوز رأوا ايضا ان الفعل المترتب على آخر يصدر
عنهم وان لم يقصدوا اليه اصلا فلا يمكنهم اسناده الى غيرهم فالفعل المترتب الى ما تترتب عليه انه بالذات
للتوجه على القصد قالوا بالتوليد وهو ان يوجب فعل لفاعله فعلا آخر نحو حركة اليد وحركة المفتاح
فان الاولى منها اوجبت لفاعلها الثانية سواء قصد ثانيا او لم يقصد فان الاعمال عندهم قسم الى
مباشر ومتولد فالفعل الحادث ابتداء من غير توسط فعل آخر هو المباشر كحركة اليد والذي حدث
بسبب فعل آخر هو المتولد كحركة المفتاح بسبب حركة اليد واختلفوا في ان المتولد هل هو من فعل العبد
كالمباشر او لا فذهب المعتزلة الى انه من فعله كالمباشر وذهب الاشاعرة الى ان المتولد من فعل
الله تعالى واختار المحقق مذهب المعتزلة وقال حسن المدح على بعض الاعمال المتولدة وكذا حسن
الذم على المتولد من الاعمال يقتضي العلم باضافته اليناء وقال الاشاعرة المتولد غير مقدور لنا
لما لا نتمكن من تركه لانه عند سببه الفعل الذي يترتب هو عليه يجب والواجب غير مقدور
والمعتزلة قالوا هذا الوجوب انما يكون باختيار السبب والوجوب باختيار السبب وجوب لاحق
لا ينافي الامكان الذاتي فلا يكون منافيا لكونه مقدورا والذم في القاء الصبي عليه لا على الاحراق
جوابا عن اعتراض ربما يورد على دليل المعتزلة فقالوا ان حسن المدح والذم لا يدل على اسناد
المتولد الينا وذلك لان حسن الذم للمتولد حاصل وان علم الساعي الى غيرنا فانا نذم على القاء
الصبي في النار اذا احترق بها مع انا نعلم ان المحرق غير الملقي ويرد الجواب ان الذم للالقاء
لا للاحتراق فان الاحتراق عند الالقاء حسن لطافة من مراعاة العادة وعدم انفكاكهما
والقضاء والقدر ان اريد بهما خلق الفعل لزم الكفر والالزام صح في الواجب خاصة او الاعلام
صح مطلقا هذا اشهر بين اكثر اهل الملل ان الحوادث بقضاء الله وقدره وهذا يشاور افعال العباد

فان كان المراد بالقضاء والقدر هو الخلق قال الله تعالى فقضيهن سبع سموات اى خلقهن وقال تعالى
وقدر فيها اقواتها اى خلقها لزم ان يكون اعمال العباد مخلوقة لله تعالى وهو باطل عند المعتزلة
وان كان المراد بها الايجاب والالزام كما في قوله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى
نحن قدرنا بينكم الموت فيكون الواجبات بالقضاء والقدر دون البواقي وهذا يصح قوله صح
في الواجب خاصة وان كان المراد بها الاعلام والتبيين كقوله تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في
الكتاب لتفسدن في الارض الاية وقوله الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا بذلك
وكتبناه في اللوح فهذا جميع الافعال بالقضاء والقدر واليه اشار بقوله صح مطلقا وفي قصة المحفوظ
امير المؤمنين في حديث الاصبغ اشارة الى ما روى الاصبغ بن نباتة من ان شيخا قام الى علي
بن ابي طالب رضي الله عنه بعد انصرافه من صفين فقال اخبرنا عن مسيرنا الى الشام اكان
بقضاء الله تعالى وقدره فقال والذي فلق الحبة وبرأ النسمة ما وطئنا موطئا ولا هبطنا
واديا ولا علونا تلعة الا بقضاء الله تعالى وقدره فقال الشيخ اعند الله احتسب عنائي
ما ارى لي من الاجر شيئا فقال له مه ايها الشيخ عظم الله اجركم في مسيركم وانتم سائرون
وفي منصرفكم وانتم منصرفون ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ولا اليها مضطرين فقال
الشيخ كيف والقضاء والقدر ساقانا فقال ويحك لعلك ظننت قضاء لازما وقدرا
حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يأت
لائمة من الله لمذنب ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولى بالمدح من المسيء ولا المسيء اولى
بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان وشهود الزور واهل
العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة ومجوسها ان الله امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف
يسيرا لم يعص مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق الله السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار فقال الشيخ
وما القضاء والقدر اللذان ما سرنا الا بهما فقال هو الامر من الله والحكم ثم تلا قوله تعالى وقضى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وظاهر ان هذا الحديث لا يوافق شيئا من المعاني المذكورة فايراده
للتأييد محل تامل والاضلال اشارة الى خلاف الحق وفعل الضلالة والاهلاك والهدى يقابل
والاولان منتفيان عنه تعالى نعم يطلق الاضلال على معان ثلثة الاول الاشارة الى خلاف الحق
الثاني فعل الضلالة الثالث الاهلاك والهدى يقابل يطلق على مقابلات المعاني الثلثة المذكورة الاشارة
الى الحق وفعل الهداية وعدم الاهلاك والاضلال بالمعنيين الاولين منتف عنه تعالى لانه قبيح
والله تعالى منزه عن فعل القبيح واما الهدى فيجوز ان يسند اليه بالمعاني الثلثة كما ورد في الآيات
والاضلال اليه تعالى هو بالمعنى الثالث اعني الاهلاك والتعذيب كقوله تعالى ومن يضلل الله
فاولئك هم الخاسرون وقوله تعالى يضل به كثيرا وغير ذلك واما الاشاعرة فالاضلال عندهم
بمعنى خلق الكفر والضلالة بناء على انه لا يقبح منه تعالى شيء وتعذيب غير المكلف قبيح اختلفوا
في ان الله تعالى هل يعذب غير المكلف ام لا فذهب الحشوية الى انه تعالى يعذب اطفال الكفار
ورده الحق بان تعذيب غير المكلف قبيح عقلا فلا يصدر من الله تعالى واحتجت الحشوية
بوجوه الاول قوله تعالى حكاية عن نوح ولا يلدوا الا فاجرا كفارا والفاجر يعذبها الله تعالى
والحق اجاب عنه بان هذا كلام نوح عليه السلام مجاز فانه سماه فاجرا كفارا تسمية للشيء باسم

ماول

ما يؤول اليه الثاني ان اطفال الكفار يخدمون والخدمة عقوبة والحق اجاب عنه بقوله والخدمة ليست عقوبة
للطفل بل يكون اصلاح حاله كالفصد والحجامة الثالث ان حكم الطفل حكم ابيه لانه منع من الدفن والتوارث
والتزويج والصلوة عليه كابيه فيعذبه الله تعالى كابيه والحق اجاب عنه ببطلان التبعية في بعض الاحكام
جائزة ولا يلزم منه التبعية في سائر الاحكام كالتعذيب والتكليف حسن لاشتماله على مصلحة لا تحصل بدونه
اختلفوا في ان التكليف حسن ام لا واختار المحقق الاول واحتج عليه بان التكليف مشتمل على مصلحة
لا تحصل بدونه وهي استحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم من غير استحقاق قبيح واعترض عليه
بوجوه الاول ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة جرح الانسان ثم مداواته فكما ان ذلك
قبيح فكذلك التكليف واجيب بان الجرح مضرة صرفة والتداوي لا يكون الا التخلص من تلك
المضرة بخلاف التكليف فان فيه منافع عظيمة ليس هو التخلص من المشقة الحاصلة بسببه والى ذلك
اشار بقوله بخلاف الجرح ثم التداوي الثاني ان التكليف لاجل ايصال النفع بمثابة المعاوضة وقد
يشترط فيها رضا المتعاوضين فكذلك التكليف حتى ان يشترط رضا المكلف والمكلف فالحسن
بدون رضا المكلف ممنوع واجيب بان الاحتياج في المعاوضات الى رضا الجانبين لاختلاف
اغراض الناس في المعاملات بخلاف التكليف فان الثواب الحاصل بسببه لم يختلف العقلاء
في اختياره فلم يحتج الى رضا المكلف الثالث انا لا نسلم ان التكليف لاجل ايصال النفع لم لا يجوز
ان يكون التكليف شكرا على النعم السابقة واجيب عنه بان التكليف لو كان شكرا لخرج النعمة
بسبب وقوع المشقة فيها عن كونها نعمة والى هذين الجوابين اشار بقوله والمعاوضات
والشكر بطلان النوع محتاج الى التعاضد المسلم لحكمه التابع للسنة انما يتم الا بالمعاضدات
واقامة النظر في الامور العالية وتذكر الانذارات المستلزمة لاقامة العدل مع زيادة الاجر
والثواب اراد ان يشير الى حسن التكليف على طريقة حكماء الاسلام بان ذلك ان الله تعالى خلق
الانسان بحيث لا يستقل وحده بامور معاشه لاحتياجه الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح وغير
ذلك من الامور التي كلها صناعية لا يقدر عليها صانع واحد مدة حيوته وانما يتيسر لجماعة يتعاضدون
ويتشاركون في تحصيلها بان يعمل كل لصاحبه بازاء ما يعمل له الاخر مثلا يزرع ذا لهذا ويخبز
هذا لذاك ويخيط واحد لاخر ويتخذ الاخر الابرة له وعلى هذا فقس سائر الامور فينتظم امر
معاشه باجتماع من بني نوعه ولهذا قيل ان الانسان مدني بالطبع فان التمدن في اصطلاحهم
عبارة عن هذا الاجتماع وهذا الاجتماع لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل لان كل واحد
يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه وذلك يدعوه الى الجور على الغير فيقع من ذلك
الهرج فيختل امر الاجتماع ونظامه وللمعاملة والعدل جزئيات غير محصورة لا ينضبط
الا بوضع قوانين هي السنة والشرع فلا بد من شارع يسن ذلك على الوجه الذي ينبغي
ثم انهم لو تنازعوا في وضع السنة والشرع لوقع الهرج فيجب ان يمتاز الشارع منهم
باستحقاق الطاعة لينقاد الباقون له في قبول السنة والشرع منه وهذا الاستحقاق انما
يتقرر باختصاصه بآيات تدل على انه من عند الله تعالى وتلك هي المعجزات ثم ان الجمهور
من الناس يستحقرون اختلال الشرع اذا استولى عليهم الشوق الى مشتهياتهم
فيقدمون على المعصية ومخالفة الشرع فاذا كان للمطيع ثواب وللعاصي عقاب
حملهم الخوف والرجاء على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشريعة اقوى مما اذا

لم يكن كذلك توجب عليهم معرفة الشارع والمجازي ولا بد من سبب حافظ لتلك المعرفة فلذلك شرعت
العبادات المذكورة لصاحب الشرع والمجازي وكررت عليهم حتى يستحكم التذكر بالتكرير فاذن مبنى
ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود خالق عليم قدير والى الايمان بشارع مرسل اليهم من
عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخرويين والى القيام بعبادات
يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والى الانقياد لسننه التي يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتى يستمر
بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام النوع امور النوع وتلك الشرائع الطرقة التي يتبعها الى ارح
ويدعو اليها العبادات التي لها نافع في امور ثلثه الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة
الشهوة والغضب المانعة عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور
العالية المقدسة عن العوارض المادية والكدورات الحسية المؤدية الى ملاحظة الملكوت الثالث
تذكر انذارات الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزمة لاقامة العدل في الدنيا مع زيادة
الاجر والثواب في الآخرة فهذا بيان حسن التكليف على رأي حكماء الاسلام وواجب لزجره عن القبائح
احتلفوا في ان التكليف واجب ام لا فمنع الاشاعرة منه على اصلهم من عدم وجوب شيء على الله تعالى
واثبته المعتزلة واختاره المصنف واحتج عليه بان التكليف زاجر عن ارتكاب القبائح لان الانسان مع
ميل طبعه يميل الى الشهوات والمستلذات فاذا علم انها حرام انزجر عنه والزجر عن القبائح واجب
وشرائط حسنه انتفاء المفسدة وتقدمه وامكان متعلقه وثبوت صفة زائدة على حسنه وعلم المكلف بصفات الفعل
وقدر المستحق عليه وامتناع القبيح عليه وقدرة المكلف على الفعل وعلمه به وامكانه وامكان الآلة
شرع في شرائط حسن التكليف فمنها ما يرجع الى نفس التكليف ومنها ما يرجع الى الفعل المكلف به ومنها ما يرجع
الى المكلف ومنها ما يرجع الى المكلف اما ما يرجع الى نفس التكليف فامران الاول انتفاء المفسدة بان لا يكون
التكليف مفسدة للمكلف بان يكون موجبا للاخلال بتكليف آخر له وان لا يكون مفسدة لمكلف آخر
الثاني تقدم التكليف على الفعل زمانا يمكن المكلف فيه من الاستدلال به ليباشر الفعل زمان وجوب
ايقاعه واما ما يرجع الى الفعل فامران الاول امكان وجوده واليه اشار بقوله وامكان
متعلقه فان التكليف بالمحال خال عن الفائدة الثاني اشتمال الفعل على صفة زائدة على حسنه بان يكون
واجبا او مندوبا ان كان التكليف بفعل واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون عالما بصفات
الفعل لئلا يكلف بارتكاب القبائح واجتناب الواجب والمندوب وان يكون عالما بقدر
ما يستحق على الفعل من الثواب لئلا ينقص الثواب فيكون جورا وان يكون القبيح ممتنعا عليه
لئلا يخل بالواجب فلا يثيب المستحق بثواب واما ما يرجع الى المكلف فهو ان يكون قادرا على
الفعل وان يكون عالما به او متمكنا من العلم وان يتمكن من آلة الفعل ان كان الفعل ذا آلة
ومتعلقه اما علم اما عقلي او سمعي واما ظن واما عمل اي ما كلف به قد يكون علما وقد يكون ظنا
وقد يكون عملا اما العلم فقد يكون عقليا محضا كالعلم بوجوب الله تعالى وكونه قادرا عالما
الى غير ذلك من الصفات التي يتوقف السمع عليها وقد يكون سمعيا لا يستقل العقل بتحصيله ولا
الوصول اليها الا من طريق الشرع وخبر النبي مثل العلم باحوال المعاد واما الظن فهو كثير من الامور
كظن القبلة وغيرها واما العمل كالصلوة والركوع وغيرهما وهو منقطع للاجماع ولايصال الثواب
التكليف لا بد وان ينقطع عن المكلف وذلك للاجماع المنعقد على انقطاعه ولان التكليف
لو لم ينقطع لم يمكن ايصال الثواب الى المكلف والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان التكليف

يستدعي

يستدعي المشقة والثواب يستدعي الخلوص من المشوب مع انه يجب مقارنته بالتعظيم فلو كان التكليف دائما لم يمكن ايصال
الثواب وهذا ما لم يمكن ايصاله الى المستحق وعلته حسنه عام اي علة حسن التكليف وهي التعريض
للثواب عامة بالنسبة الى المؤمن والكافر لكافر ايضا وتكليف الكافر مفسدة لانه يستحق في الدنيا
وعقوبة في الآخرة اجاب بقوله وهو مفسدة لا من التكليف بل لانه ما شرطنا فيه من ان هذه
المفسدة للكافر لم تحصل من التكليف بل انما حصلت من سوء اختياره والمفسدة التي شرطنا عدمها
في حسن التكليف هي المفسدة التي حصلت من التكليف والفائدة ثابتة جواب سؤال مقدر توجيهه
ان تكليف الكافر لا فائدة فيه لان فائدة التكليف هي الثواب ولا ثواب له فلا فائدة في
تكليفه فكان عبثا وتقرير الجواب انا لا نسلم ان تكليف الكافر لا فائدة فيه بل الفائدة ثابتة وهي
التعريض للثواب لا الثواب كما بالنسبة الى المؤمن واما الثواب فانه فائدة امتثال المكلف
المكلف به لا فائدة التكليف واللطف واجب ليحصل به الغرض اللطف ما يقرب العبد
الى الطاعة ويبعده عن المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء وهو واجب عند المعتزلة واختاره
المصنف واحتج عليه بان اللطف يحصل غرض المكلف فيكون واجبا والا لزم نقض الغرض بيان
الملازمة ان المكلف اذا علم ان المكلف لا يطيع الا باللطف فلو كلفه من دونه كان ناقضا
لغرضه كمن دعا غيره الى طعام وهو يعلم انه لا يجيبه الا ان يستعمل معه نوعا من التأدب فاذا لم
يفعل الداعي ذلك النوع من التأدب كان ناقضا لغرضه فان كان اللطف من فعله تعالى وجب
عليه تعالى وان كان من المكلف وجب على الله تعالى ان يشعره به ويوجبه عليه وان كان
من غيرهما شرط في التكليف بالملطوف فيه العلم بالفعل ووجوه القبح منتفية والكافر لا يخلو
من لطف ولا اجبار بالسعادة والشقاوة وليس لمفسدة اشار الى الاجوبة عن اعتراضات
الاشاعرة على وجوب اللطف على الله تعالى تقرير الاول منها ان اللطف انما يجب اذا خلا عن
جهات القبح لان جهة المصلحة لا تكفي في الوجوب فلم لا يكتنف جهات المفسدة فلم لا يجوز ان
يكون اللطف الذي توجبونه مشتملا على جهة قبح لا تعلمونه فلا يكون واجبا وتقرير الجواب ان
جهات القبح معلومة لنا لانا مكلفون بتركها وليس ههنا وجه قبح وتقرير الثاني ان الكافر اما ان يكلف
مع وجود اللطف او مع عدمه والاول باطل والا لزم ان يكون الكافر مؤمنا لانا قلنا ان
مع اللطف يحصل الملطوف فيه عنده والثاني اما ان يكون عدمه لعدم القدرة عليه فيلزم
عجز الله تعالى او مع وجودها فيلزم الاخلال بالواجب وتقرير الجواب ان اللطف ليس معناه
هو ما يحصل الملطوف فيه عند حصوله الى اللطف كما ذكرنا انما هو ما يقرب حصول الملطوف فيه
ويرجح وجوده على عدمه ويجوز ان يحصل مع وجود اللطف معارض اقوى منه فيغلب
عليه كسوء اختيار الكافر وتقرير الثالث ان اللطف لو كان واجبا عليه تعالى لما صدر عنه
ما ينافيه اذ الجمع بين المتنافيين محال لكن صدور ما ينافي اللطف عنه تعالى ثابت فانه تعالى اخبر بان
بعض المكلفين من اهل الجنة وبعضهم من اهل النار وكلاهما مفسدة لافضاء الاول
الى الاتكال والثاني الى اليأس فلا يأتي بالطاعة بل يقدم على المعاصي وتقرير الجواب ان هذا
الاخبار ليس مفسدة لجواز ان يقترن بالاخبار بالجنة من الالطاف ما يمنع عنده الاقدام
على المعاصي والاجتناب عن الطاعات والاخبار بالنار انما هو بالنسبة الى جاهل كابي لهب والمفسدة
منتفية فيه لانه لا يعلم صدق اخباره حتى يفضي الى اليأس ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون
الذم المكلف اذا منع المكلف من اللطف قبح منه عقابه لانه بمنزلة الامر بالمعصية والالجاء اليها
مع التعذيب بدونه لانه عذر لكم العذاب ان يقول لم ما لطفت بي كما قال الله تعالى ولولا انا

بيان وجوب اللطف

وهو ان الكافر من سوء اختياره ولما كان للسائل ان يقول من شرائط حسن التكليف انتفاء المفسدة بالنسبة الى المكلف

اتكال اعتماد كردن

الحكام يتلاب من مبلغ لو ارسلت الينا رسولا فانه اخبر بانه لو منعهم اللطف في بعثه
الرسول لكان لهم هذا السوال ولا يكون لهم هذا السوال الا مع قبح اهلاكهم من دون البعثة
ولا يتجه ومنها لان الذم حق مستحق على القبيح عند مخصص بالتكليف بخلاف العقاب المستحق للمكلف
والهذا لو بعث الانسان عبده على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حق الذم
كما ان لابليس حق ذم اهل النار وان كان هو الباعث على المعاصي ولا بد من المناسبة
مع لابد وان يكون بين اللطف والملطوف فيه مناسبة والمراد بالمناسبة كون اللطف
بحيث يكون حصوله داعيا الى حصول الملطوف فيه لانه لولا ذلك لم يكن كونه لطفا اولى
من كون غيره من الافعال وهو اعتراض ح بلا مرجح ولا بد من اشارة بقوله والا لترجح
بلا مرجح بالنسبة الى المنتسبين وعني بالمنتسبين اللطف والملطوف فيه ولا يبلغ الالجاء
مع معنى ان لا يبلغ اللطف في استدعاء الملطوف فيه حد الالجاء والا لم يكن اللطف
لطفا لمنافاته اعتبار الالجاء لانه منهو به كما ذكرنا ويعلم المكلف اللطف اي لا بد
بعني يجب كون اللطف معلوما للمكلف اما بالاجمال او بالتفصيل لانه اذا لم يعلمه ولم
يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعيا الى فعل الملطوف فيه فان قلت
كان العلم الاجمالي كافيا في الدعاء الى الفعل لم يجب التفصيل والا لم يكن كافيا وجب التفصيل
اولى منه لان اللطف اما يكون داعيا الى الفعل بسبب المناسبة التي بينهما يعني لا بد
سواء كانت تلك المناسبة معلومة للمكلف او لا ويزيد اللطف على جهة الحسن يعني لا بد ان
اللطف مشتملا على صفة زائدة على الحسن من كونه واجبا او مندوبا ويدخله التخيير يعني لا يجب
ان يكون اللطف فعلا معينا بل يجوز ان يكون كل واحد من الفعلين قد اشتمل على جهة المصلحة
المطلوبة من الآخر فيقوم مقامه ويسد مسده كالكفارات الثلث ويشترط حسن البدلين يعني
شرط في كل واحد من الامرين اللذين يكون كل واحد منهما لطفا ويقوم مقام الآخر كون
كل منهما حسنا ليس فيه وجه قبح وبعض الالم قبيح يصدر عنا خاصة وبعضه حسن يصدر عن الله تعالى
وعنا حسنه اما لاستحقاقه او لاشتماله على النفع او دفع الضرر الزائدين او لكونه عاديا او على
وجه الدفع ولا بد في المشتمل على النفع من اللطف لما تقرر من وجوب اللطف وهو ضربان
مصلحة في الدين ومصلحة في الدنيا ومصلحة الدين اما مضرة او منفعة والمضرة اما الم او مرض
او غلاء او غيرها والمنفعة اما صحة او سعة في الرزق او رخص او غيرها اورد مباحث هذه
الامور عقيب اللطف واختلفوا في حسن الالم وقبحه فذهبت الاشاعرة الى ان الآلام
الصادرة عنه تعالى حسنة سواء كانت مبتدأ بها او بطريق المجازاة وسواء تبعها عوض او لا
وذهبت الثنوية الى قبح جميع الآلام لذاتها وهي صادرة عن الظلمة واختار المصنف
ان بعض الآلام قبيح يصدر عنا خاصة كالآلام الصادرة عن بعض المكلفين بالنسبة الى من
لا جريمة له وبعضها حسن يصدر عن الله تعالى وعنا وعلة حسنه اما الاستحقاق او اشتماله على
نفع زائد على الالم او على دفع ضرر زائد عليه او كونه على مقتضى العادة كما يفعله الله تعالى في الحي
اذا القيناه في النار او كونه واقعا على وجه الدفع كما اذا وقع دفعا للصائل فانا اذا علمنا
اشتمال الالم على واحد من هذه الامور حكمنا بحسنه قطعا والالم الذي يفعله الله تعالى ابتداء
وهو المشتمل على النفع الحاصل للمتألم مشروط باللطف للمتألم او لغيره لان خلوه عن النفع
يستلزم الظلم وعن اللطف العبث وهما محالان على الله تعالى ويجوز في المستحق كونه عقابا
اي يجوز ان يقع الالم على المستحق مثل الفاسق والكافر بطريق العقاب ويكون بتحمّله

هو اشتمل على مصلحة لبعض المكلفين كما في الحدود و يكفي اللطف في الم المكلف في الحسن
يعني ان اللطف عند كاف في الم المكلف لكونه حسنا لان الله تعالى ان يفعل في مقابلته عوض
من حصول نفع او دفع ضرر لان الطاعة الواجبة لاجل الالم لم يكن اللطف مقابلها الثواب
المستحق فيبقى الالم مجردا عن النفع فيكون قبيحا ولا يحسن مع اشتمال اللذة على الالم
يعني ان الالم لا يحسن اذا كانت اللذة مشتملة على اللطف الذي في الالم لان الالم انما يحسن
حكم المنفعة اذا لم يكن طريق لتلك المنفعة الا ذلك الالم ولو امكن الوصول الى المنفعة
بدون الالم كان الالم ضررا وهو قبيح ولا يشترط في الحسن اختيار المتألم بالفعل اي لا يشترط
في حسن الالم الواقع ابتداء من الله تعالى اختيار المتألم العوض الزائد عليه بالفعل لان
اعتبار الاختيار انما يكون في النفع الذي يتفاوت فيه اختيار المتألمين فاما النفع البالغ
الى حد لا يتفاوت فيه اختيار المتألمين لكونه زائدا فهو حسن وان لم يحصل الاختيار بالفعل
وهذا هو العوض المستحق عليه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال اراد ان يشير
الى عوض الالم الواقع ابتداء واحكامه والعوض نفع مستحق خال عن تعظيم واجلال فالنفع
يجوز ان يقع تفضلا من غير سابقة استحقاق ويجوز ان يقع بعد استحقاق فقوله مستحق
يخرج النفع المتفضل به فانه لا يكون عوضا وقوله خال عن تعظيم واجلال يخرج الثواب
ويستحق عليه تعالى بانزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وانزال الغموم سواء استندت
الى علم ضروري او مكتسب او ظن لا ما يستند الى فعل العبد واحوجه الى المضار واباحته
وتمكين غير العاقل بخلاف الاحراق عند الالقاء في النار والقتل عند شهادة الزور
اراد ان يشير الى الوجوه التي يستحق بها العوض على الله تعالى منها انزال الآلام بالعبد كالمرض
وغيره فانه يجب على الله تعالى عوضه والا لكان ظالما والظلم قبيح على الله تعالى ومنها تفويت
المنافع على العبد اذا كان التفويت من الله تعالى لمصلحة الغير لانه لا فرق بين انزال المضار
وتفويت المنافع ومنها انزال الغموم بان يفعل الله تعالى اسباب الغم لان الغم يجري مجرى الضرر سواء
كان مستندا الى علم ضروري كنزول مصيبة او وصول الم او مستندا الى علم مكتسب لانه تعالى هو
الباعث على النظر فيكون الله تعالى سببا للغم فكان العوض عليه او كان مستندا
الى ظن كان يغتم عند امارة وصول مضرة او فوات منفعة فانه هو الناصب للامارة
الظن فيكون الغم بسببه فيجب عليه العوض قوله لا ما يستند الى فعل العبد اي الغم المستند
الى العبد نفسه من غير سبب من الله تعالى لا عوض عنه على الله تعالى وذلك مثل ان يبحث العبد
فيعتقد جهلا بنزول ضرر او فوات منفعة فانه لا عوض عنه ومنها اي من الوجوه التي يستحق
بها العوض على الله تعالى امر الله عباده بايلام الحيوان او اباحته سواء كان الامر للايجاب
كالذبح في الهدي والكفارة والنذر او الندب كالضحايا فان العوض على الله تعالى لان الامر
بالايلام يستلزم الحسن والالم اذا اشتمل على المنافع العظيمة البالغة في العظم جدا ومنها تمكين
غير العاقل مثل سباع الوحش للايلام فان العوض يجب على الله تعالى لانه تمكينه وجعله مائلا
الى الايلام مع امكان عدم الميل ولم يجعل له عقلا مميزا به الالم الحسن عن الالم القبيح وكان ذلك
بمنزلة الاغراء فيقبح منه تعالى ان لا يوصل اليه عوضا وهذا بخلاف الاحراق اذا القينا حيا
في النار واحترق او شهد احد بشهادة زور فقتل بشهادته فان العوض علينا لا

على الله تعالى واما الثاني الصبي في النار فلان فعل الالم واجب في الحكمة من حيث اجراء العادة والله تعالى
قد منعنا من القائه ونهانا عنه فصار الملقي كانه اوصل الالم فلهذا اوجب على الملقي العوض دونه
واما شهادة الزور فلان الشهود اوجبوا بشهادتهم على الامام ايصال الالم من جهة الشرع فصاروا
كانهم فعلوه والانتصاف اي انتصاف المظلوم من الظالم واجب عليه اي على الله تعالى عقلا
لانه لو لم ينتصف لادى الى اضاعة حق المظلوم لانه تعالى مكن الظالم وخلى بينه وبين الظلم مع
انه تعالى يقدر على منعه وما مكن المظلوم من مكافاته فلو لم ينتصف منه اضاع حق المظلوم وذلك
قبيح لان تضييع حق المظلوم قبيح عقلا وواجب سمعا ايضا لما ورد في القرآن من ان الله تعالى
ينتصف بين عباده بالحق فلا يجوز تمكين الظالم من الظلم دون عوض في الحال يوازي ظلمه
فان لم يكن له عوض يتفضل الله عليه بالعوض المستحق عليه ورده الى المظلوم فان كان المظلوم
من اهل الجنة فرق الله تعالى اعواضه على الاوقات على وجه لا يتبين له انقطاعها فلا يتألم
او يتفضل الله عليه اي على المظلوم بمثلها اي بمثل الاعواض لئلا يتألم بانقطاعها وان كان
المظلوم من اهل العقاب اسقط الله بها اي بتلك الاعواض جزءا من عقابه بوازن
تلك الاعواض بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق الناقص على الاوقات فلا يحصل له
السرور بحصول التخفيف وفي بعض النسخ بحيث يظهر له التخفيف وهو سهو من الناسخ
ولا يجب دوامه اي دوام العوض لحسن الزائد كاختيار مع الالم وان كان منقطعا اي
لان العوض انما يحسن به لانه يشتمل على نفع زائد على الالم زيادة يختار معها التألم الخ
ومثل هذا النفع الزائد لا يستدعي ان يكون دائما ولجواز ان يكون يحسن اختياره التألم
مع كونه منقطعا فلا يجب دوامه وهذا مذهب ابي هاشم وذهب ابو علي الجبائي الى ايجاب
دوام العوض لانه لو انقطع لوجب ان يوصل اليه عاجلا لان المانع من الايصال في الدنيا
هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من دوامه وقد اشار الى رده المصنف بقوله ولا يجب حصوله
في الدنيا لاحتمال مصلحة التاخير يعني لا نسلم ان المانع هو الدوام مع انقطاع الحيوة المانع من
دوامه بل لا يجب حصوله في الدنيا لاحتمال ان يكون تاخيره مصلحة غير ظاهرة فالمانع هو
اشتمال المصلحة وذلك ايضا لو انقطع العوض لزم دوامه وجه اللزوم انه
لو انقطع العوض لتألم بانقطاعه فيستحق على التألم عوضا فيجب ان يوصله فان لم ينقطع
لزم دوامه وان انقطع تألم واستحق عوضا آخر وهلم جرا والجواب انه لو انقطع وجب
دوامه وما يؤدي وجوده الى عدمه يكون محالا فالانقطاع في ورقة المتن وذلك ايضا
بقوله والالم على القطع ممنوع مع انه غير محل النزاع يعني لا نسلم انه يتألم بسبب انقطاع العوض
اذ يجوز ان ينقطع من غير ان يشعر بانقطاعه فلا يتألم به مع انه غير محل النزاع فان النزاع
في العوض المستحق على الدوام لا في استلزام الالم الحاصل بالانقطاع لعوض آخر وهكذا ابدا
ولا يجب اشعار صاحبه اي المستحق للعوض بايصاله عوضا بخلاف الثواب فانه يجب
ان يقارن التعظيم ولا يحصل التعظيم الا ان يشعر انه ثواب له ولا يتعين منافع لان يكون
عوضا بل يجوز ان يوصل عوض كل ما يحصل فيه نفع بخلاف الثواب فانه لا بد وان يكون من
جنس ما الفه المكلف من ملاذه كالاكل والشرب واللبس والنكاح لانه رغب به في تحمل
المشاق بخلاف العوض ولا يصح اسقاطه اي لا يجوز اسقاط العوض ممن وجب
عليه العوض لا في الدنيا ولا في الآخرة سواء كان العوض عليه تعالى او علينا هذا مذهب

ابي هاشم وذهب ابو الحسين الى انه يصح اسقاطه ان كان علينا واستحل الظالم من المظلوم وجعله
المظلوم في حل بخلاف العوض عليه تعالى فان اسقاطه عنه عبث لعدم انتفاعه به والعوض
عليه تعالى يجب ان يزيد الى حد الرضا عند كل عاقل يعني ان العوض اذا وجب عليه تعالى يجب
ان يكون زائدا على الالم زيادة تنتهي الى حد يرضى به كل عاقل وان كان العوض علينا
يجب مساواته للالم لان الواجب علينا ما يستحق عليه من الضمان فيكون ظلما والاجل للحيوان
الوقت الذي علم الله تعالى بطلان حيوته فيه والمقتول يجوز فيه الامران لولاه اي لولا
القتل يجوز موته في ذلك الوقت وحيوته ايضا وقال ابو الهذيل يموت البتة في ذلك
الوقت وقال كثير من المعتزلة بل يعيش البتة لان هذا هو اجله ويجوز ان يكون الاجل لطفا
للغير لا للمكلف اي يجوز ان يكون اجل الانسان لطفا لغيره من المكلفين ولا يجوز ان
يكون لطفا للمكلف نفسه لان بالاجل ينقطع التكليف عن المكلف وعندما ينقطع التكليف
لا يكون اللطف متحققا والرزق ما صح الانتفاع به ولم يكن لاحد منعه منه وطعام البهيمة
قبل ان تستهلكه بالمضغ والبلع لا يكون رزقا لها لان للمالك منعها منه والحرام ايضا
لا يكون رزقا لان الله تعالى منع من الانتفاع به وما كان حلالا يباح بما تأتي العبد منه
بنصب وتعب فالعبد هو الرازق لنفسه والله تعالى ليس رازقا له في ذلك الرزق وما
اتاه منه بغير فعله فهو من الله والرازق له ذلك الرزق هو الله تعالى والسعي في تحصيله
قد يجب عند الحاجة وقد يستحب اذا طلب التوسعة على نفسه وعياله وقد يباح عند [illegible]
المنهيات كالغصب والسرقة والزنا والرزق عند الاشاعرة هو ما ساقه الله تعالى
الى الحيوان فانتفع به فيدخل فيه رزق الانسان والدواب وغيرها من الماكول وغيره
مباحا او حراما مملوكا او غير مملوك ويخرج ما لم ينتفع به وان كان بسبيل الانتفاع
لانه تعالى فيمن ملك شيئا وتمكن من الانتفاع به ولم ينتفع الى ان مات لم يكن
رزقا له وعلى هذا يصح ان كل احد يستوفي رزقه ولا ياكل احد رزق غيره ولا الغير
رزقه وذهب بعضهم الى ان الرزق هو ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة
لا غير والسعر تقدير العوض الذي يباع به الشيء طعاما كان او غيره وهو رخص
وغلاء ولا بد من اعتبار العادة والوقت والمكان في الرخص والغلاء فانحطاط
العوض انما يكون رخصا اذا كان الانحطاط عما جرت العادة بكونه عوضا في ذلك
الوقت والمكان وكذا ارتفاع العوض انما يكون غلاء اذا كان الارتفاع عما جرت
العادة بكونه عوضا في ذلك الوقت وذلك المكان ويسندان اي الى الله تعالى بان يقلل
جنس المتاع ويكثر رغبة الناس فيه فيحصل الغلاء او يكثر جنس ذلك المتاع ويقلل رغبة الناس
فيه فيحصل الرخص وقد يسندان الينا ايضا كان يحمل السلطان الناس على بيع تلك السلعة
بثمن غال ظلما منه او يحتكر الناس الشيء الى غير ذلك من الاسباب المستندة الينا فيحصل الغلاء
والرخص بخلاف ذلك والاصلح قد يجب على الله تعالى لوجود الداعي وانتفاء الصارف وبه المعتزلة
قال انه يجب على الله تعالى ما هو اصلح للعباد واستدلوا على ذلك بانه يجب الفعل عند وجود الداعي
والقدرة وانتفاء الصارف واعترض بان ذلك وجوب الفعل عنه بمعنى اللزوم عند تمام
العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على الترك فاين هذا من ذاك والله اعلم

ان مفاسد هذا الباب اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر نبذا من ذلك منها ان الاصلح بحال الكافر المبتلى بالاسقام والآفات ان لا يخلق او يموت طفلا او يسلب عقله بعد البلوغ فلم لم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين الى يوم الدين اصلح للعباد وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم ان لا يبقى للمتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال بل يكون ما فعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا يستوجب على فعله شكرا او يكون الدعاء لدفع البلاء او كشف البأساء والضراء سؤالا من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاي قدر يفعله في الاصلح فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية ما هو الواجب عليه وفساده ظاهر

النبوة

من ان تحقق المقصد الرابع في النبوة وهو كون الانسان مبعوثا من الحق الى الخلق فان كان النبي مأخوذا من النباوة وهو الارتفاع لعلو شانه وسطوع برهانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة الى الحق تعالى فالنبوة على الاصل كالابوة وان كان من النبأ وهو الخبر لانبائه عن الله تعالى فعلى تخفيف الهمزة او الادغام كالمروة والرسول بمعناه وقد يخص بمن له كتاب او شريعة البعثة حسنة لاشتمالها على فوائد كمعاضدة العقل فيما يدل عليه العقل اي يستقل بمعرفته مثل وجود الباري وعلمه وقدرته واستفادة الحكم من النبي فيما لا يدل اي لا يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسماني لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان بالحسنات لكونه تصرفا في ملك الله تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه ترك طاعة واستفادة الحسن والقبح في الافعال التي تحسن تارة وتقبح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها واستفادة النافع والضار اي معرفة منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تفي بها التجربة الا بعد ادوار واطوار مع ما فيها من الاخطار وحفظ النوع الانساني فان الانسان مدني بالطبع يحتاج الى التعاون فلا بد من شرع يفرضه شارع يكون مطاعا كما ذكر وبيان حسن التكليف على طوق ما الاسلام وتكميل اشخاصه اي تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العلميات والعمليات وتعليمهم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات والاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات الكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن والاخبار بالعقاب والثواب ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك لتحصيل اللطف للمكلف اي فبعثة الانبياء لطف من الله بالنسبة الى عباده وشبهة البراهمة وهي ان البعثة اما لاجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه اليهم او لاجل ما يخالفه وما يخالف العقل غير مقبول فلا فائدة في بعثهم باطلة لما تقدم من ان ما يوافق العقل قسمان احدهما ما يستقل العقل بادراكه والآخر ما لا يستقل بادراكه والحاجة اليهم في القسم الثاني بل في القسم الاول ايضا لتنبيه ضد العقل بالنقل وهي واجبة لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية فان الانسان اذا كان واقفا على التكاليف بحسب الشرع كان اقرب من فعل الواجبات العقلية وترك المنهيات العقلية اقول لا يخفى ما فيه من البعد لا قرب ان يحال الى ما يقتضيه من اشتمالها على فوائد ويجب في النبي العصمة ليحصل الوثوق باقواله وافعاله فيحصل الغرض من البعثة وهو متابعة المبعوث اليهم له في اوامره ونواهيه لوجوب متابعته وضدها بعد صدور

وجوب العصمة

عنه الذنب لزم وجوب متابعته ومخالفته اما الاول فللاجماع في المعتقد على وجوب اتباع النبي عليه السلام ولقوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله واما الثاني فلان متابعة الذنب حرام ولوجوب الانكار عليه يعني لو صدر عنه الذنب لوجب منعه وزجره والانكار عليه لعموم ادلة الامر بالمعروف والنهي عن المنكر لكنه حرام لاستلزامه ايذاءه المحرم بالاجماع ولقوله تعالى والذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله ولزم ايضا امور اخر كلها منتفية منها ان يكون شهادته في القليل الزائل سرعة من متاع الدنيا غير مقبولة مع شهادته في الدين القيم ومنها استحقاقه العذاب واللعن واللوم لدخوله تحت قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم وقوله الا لعنة الله على الظالمين وقوله لم تقولون ما لا تفعلون وقوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لكن ذلك منتف بالاجماع ولكونه من اعظم المنفرات ومنها عدم نيله عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فان المراد به النبوة او الامامة التي دونها ومنها كونه غير مخلص لان المذنب قد اغواه الشيطان والمخلص ليس كذلك لقوله تعالى حكاية لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين لكن اللازم منتف بالاجماع ولقوله تعالى في ابراهيم ويعقوب انا اخلصناهم بخالصة وكذا في الآية في يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين ومنها كونه من حزب الشيطان ومتبعيه واللازم قطعي البطلان ومنها عدم كونه مسارعا في الخيرات معدودا عند الله من المصطفين الاخيار اذ لا خير في الذنب لكن اللازم منتف لقوله تعالى في حق بعضهم انهم كانوا يسارعون في الخيرات وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار بقي الكلام في انه العصمة من اي معصية تجب فان ما نتوهم صدوره عن الانبياء من المعاصي اما ان يكون منافيا لما تقتضيه المعجزة كالكذب فيما يتعلق بالتبليغ اولا والثاني اما ان يكون كفرا او معصية غيره وهي اما ان يكون كبيرة كالقتل والزنا او صغيرة منفرة كسرقة لقمة والتطفيف بحبة او غير منفرة ككذبة وشتمة وهم بمعصية كل ذلك اما عمدا او سهوا او بعد البعثة او قبلها والجمهور على وجوب عصمتهم عما ينافي مقتضى المعجزة وقد جوزه القاضي سهوا زعما منه انه لا يدخل في التصديق المقصود بالمعجزة وعن الكفر وقد جوزه الازارقة من الخوارج بناء على تجويزهم الذنب مع قولهم بان كل ذنب كفر وجوز الشيعة اظهاره تقية واحترازا عن القاء النفس في التهلكة وردّ بان اولى الاوقات بالتقية ابتداء الدعوة لضعف الداعي وشوكة المخالف وكذا عن تعمد الكبائر بعد البعثة وجوزه الحشوية وكذا عن الصغائر المنفرة لاخلالها بالدعوة الى الاتباع ولهذا ذهب كثير من المعتزلة الى نفي الكبائر قبل البعثة ايضا وبعض الشيعة الى نفي الصغائر ولو سهوا والمذهب عند محققي الاشاعرة منع الكبائر والصغائر الخسية بعد البعثة مطلقا والصغائر الغير الخسية عمدا لا سهوا وذهب امام الحرمين من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة الى تجويز الصغائر عمدا قال المحقق ان المراد وجوب العصمة عن جميع المعاصي كما هو الظاهر من كلامه والمصرح في الشرح فلا يخفى ان ما ذكر من الادلة لا يفي بذلك فان صدور الذنب عنه سيما الصغيرة سهوا لا يخل بالوثوق بقوله وفعله والمتابعة مطلقا بعد البعثة غير واجبة وبعد البعثة انما تجب فيما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام وبالجملة فيما ليس بزلة ولا يجب الانكار على ما صدر عنهم سهوا مع جواز ورود النهي انما يكون بكبيرة او اصرار على صغيرة من غير انابة ورجوع ولزوم الزجر والمنع واستحقاق العذاب واللعن

عـه

الحدأة حشرة الابل والعنا الها وقد حدوت حدوا اذ حدا او يقال للشمال حدو واصلها تحدو السحاب اى تسوقه وتحد تثبت فلانا اذا بارزته فى باذعته الغلبة يقال انا حديّاك اى ابرز لى وحدك وقوله حادي عشر مقلوب ثاني وأحد بان تقديره وأحد فاعل فاخر الفا ثم همز الواو فانقلبت ياء لانكسار ما قبلها وقدم العين فصار تقديره

عالف مصححه

والعموم انما هو على تقدير تسمية وعدم الانابة ومع ذلك فلا يتأدى به النبي بل يشنع ويحدد كبيره سهوا او صغيره عمدا لا يعد المرء من الظالمين على الاطلاق ولا من الذين اغواهم الشيطان ولا من حزب الشيطان سيما مع الانابة وعلى تقدير كون الخطاب لعموم كل فعل وترك ومسارعة البعض اليها او كونه من زمرة الاخيار وينافي صدور الذنب عن آدم سيما سهوا او مع التوبة وبالجملة فدلالة الوجوه المذكورة على نفي الكبيرة سهوا او الصغيرة الغير النبوة على المحقق نظر ويجب اتصاف النبي بكمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى لانه من لم يتصف بها لم يرغب فى متابعته والانقياد للاوامره ونواهيه ويجب اتصافه عدم السهو لئلا يسهو في امر تبليغه ولعل مراده ان لا يكون السهو في الامور الدينية له وعادة وعدم كل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الامهات والفظاظة والابنة وشبهها من الامراض التي تنفر عنها الطباع كالبرص والجذام وسلس الريح والاكل على الطريق وشبهه من الامور الخسيسة وطريق معرفة صدقه اي صدق النبي فى دعوى النبوة ظهور المعجزة على يده وهو ثبوت ما ليس بمعتاد او نفي ما هو معتاد مع خرق العادة ومطابقة الدعوى قيد بذلك احترازا عن الكرامات فانها لا تكون مطابقة للدعوى ضرورة عدم الدعوى لكنه يخرج الارهاص والمعجزة المكذبة كما سيأتي لمدعي النبوة ايضا والمحقق سماها معجزة كما سيأتي واما قوله مع خرق العادة فهو لغو محض ولعله من طغيان القلم لكن ينبغي ان يذكر مكانه قيد آخر وهو عدم المعارضة ليمتاز عن السحر والشعبدة والمشهور فى تعريف المعجزة انه امر خارق للعادة مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة ويحصل تخصيص بما اذا دل على خلاف دعواه كمن ادعى النبوة وقال معجزتي ان انطق هذا الحجر فنطق لكنه قال انه كاذب فى الاول فى تعريفها ان يزاد على المشهور قولنا ومطابقة الدعوى اولى فيطلق المعجزة على مثله كما سيأتي فى كلام المحقق وانما كان ظهور المعجزة طريقا لمعرفة صدقه لان الله تعالى يخلق عقيبها العلم الضروري بالصدق كما اذا قام رجل فى مجلس ملك بحضور جماعة وادعى انه رسول هذا الملك اليهم فطالبوه بالحجة فقال هي ان يخالف هذا الملك عادته ويقوم عن سريره ثلث مرات ويقعد ففعل فانه يكون تصديقا له ومفيدا العلم الضروري بصدقه من غير ارتياب فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يفيد العلم الاحتمالي وفي الظن وقد اعتبر ثموه بلا جامع لانه وفي اليقينيات العلم التي هي اساس ثبوت الشرايع كان حصول العلم فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قرائن الاحوال فلعل التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرائن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القصة اليهم وللحاضرين فيما اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها احد سواه وجعل مدعي الرسالة حجته ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل وقصة مريم وغيرها تعطى جواز ظهورها على الصالحين اختلفوا في جواز ظهور ما هو خارق للعادة على يد غير النبي من الصالحين اعني المواظبين على الطاعات المجتنبين عن المعاصي فذهب المعتزلة الى منعه تمسكا بما سيأتي والاشاعرة الى ثبوته واختاره المحقق واحتج

الفاظه ودرشي مهذب
الى من الشلاين
انه يجب فى النبي كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الراى
وعدم السهو ... ودناءة الآباء وعهر الامهات ... والخسية
التحدي ... ازمين
التحدي هو المنازعة فى الاتيان ... ليس هو المنازعة فى النبوة
جواز ظهور خارق العادة على الصالحين

عليه بقصة مريم عليها السلام فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا وغيرها وبقصة آصف بن برخيا كما قال عليه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك وغيرها واشار الى الجواب عن ادلة المعتزلة وهي وجوه منها انه لو صدر عن غير النبي لكثر وقوعه لصدوره عن النبي بالطريق الاولى وكثرة افضى الخروج عن ان يكون معجزا لخروجه عن ان يكون خارقا للعادة لكثرة وقوعه وتقرير الجواب انا لا نسلم خروجه عن حد الاعجاز فان صدوره من الاصفياء والاولياء لا يجعله عادة متعارفة والى هذا اشار بقوله ولا يخرج عن حد الاعجاز ومنها انه لو جاز ظهور الخارق على غير النبي لزم التنفر عن الاتباع لان الباعث على اتباعهم انفرادهم عن غيرهم وعجز غيرهم عن مشاركتهم فاذا شاركوه تمام الخطب ولزم التنفر عن اتباعهم وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم التنفر عن اتباعهم بمشاركة الاولياء اياهم كما لا يلزم ذلك من مشاركة نبي آخر والى هذا اشار بقوله ولا التنفر ومنها ان تميز النبي عن غيره انما هو بظهور الامر الخارق على يده ولو ظهر على يد غيره ايضا لزم عدم تميز النبي عن غيره وتقرير الجواب انا لا نسلم لزوم عدم التميز وانما يلزم لو لم يحصل التميز بامر آخر وهو معلوم فان النبي يتميز عن الولي بدعوى النبوة والى هذا اشار بقوله ولا عدم التميز اي ولا يلزم عدم التميز ومنها انه لو صدر عن غير النبي لبطلت دلالته على صدق النبي لان مبنى الدلالة على اختصاصه بالنبي فاذا بطل الاختصاص بطلت الدلالة والجواب منع اللزوم وانما يلزم لو ادعى دلالة كل خارق على صدق النبي وليس كذلك بل لها شرائط منها مقارنة الدعوى والى هذا اشار بقوله ولا ابطال دلالته ومنها انه لو جاز ظهوره على صادق غير نبي لجاز ظهوره على كل صادق فلزم عمومية ظهور المعجزة والجواب منع اللزوم لان مبنى ظهور الخارق كرامة صاحبه وهي انما هو بصدق الانبياء والصالحين من عباد الله وهم الاولياء والى هذا اشار بقوله ولا العمومية ومعجزاته قبل النبوة تعطي الارهاص اختلفوا في ظهور المعجزة على سبيل الارهاص وهو احداث امر خارق للعادة دال على بعثة نبي قبل بعثته هل يجوز ام لا واختار المحقق الجواز واحتج عليه بظهور معجزات نبينا عليه السلام قبل نبوته مثل انكسار ايوان كسرى واطفاء نار فارس وتظليل الغمامة وتسليم الاحجار عليه وقصة سيلة وفرعون وابرهيم تعطي جواز ظهور المعجزة على العكس اختلفوا في انه هل يجوز ظهور المعجزة على يد الكاذبين على العكس من دعواهم اظهارا لكذبهم فالذين منعوا ظهور الكرامات على غير الانبياء منعوا من ذلك والذين جوزوا ظهور الكرامات على غير الانبياء جوزوا ذلك واختاره المحقق واحتج عليه بالوقوع فان الوقوع دليل على الجواز وهما وقع ما نقل عن مسيلمة الكذاب انه لما ادعى النبوة فقيل له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا لاعور فارتد بصيرا فدعى مسيلمة لاعور فذهبت عينه الصحيحة وكما نقل ان فرعون لما ضرب موسى عليه السلام لبني اسرائيل طريقا في البحر يبسا قال فرعون انا ايضا نمر على هذا الطريق فاتبعهم بجنوده فغشيهم اليم فاغرقوا جميعا وكما نقل ان ابرهيم عليه السلام لما جعل الله عليه النار بردا وسلاما قال عمه انا اجعل النار على نفسي بردا وسلاما فجاءت نار فاحترق بالجملة ودليل الوجوب تعطي العمومية ولا يجب البعثة اختلفوا في انه هل يجب البعثة في كل زمان ام لا يجوز خلو زمان عن بعثة نبي فقالت الاشاعرة لا يجب البعثة في كل زمان بناء على نفي الحسن والقبح العقليين وقالت الامامية تجب البعثة في كل زمان واختاره المحقق واحتج عليه بان الدليل الدال على وجوب البعثة يعطي عمومية الوجوب في كل وقت لان الحث على الطاعة والنهي عن القبائح لا يحصل الا بالبعثة فيكون لطفا فيكون واجبة في جميع الاوقات

عن م
ارام
يد م

العرب قبيلة من البلغاء ... بين الوثنية

واحتجوا بان ... شريعة ... والانسان يكون له شريعة ... ودهب ابو هاشم واصحابه الى انه لا يجوز ان يبعث النبي الا بشريعة ... العقل كاف في العلم بالعقليات فلو لم يكن للنبي شريعة لزم ان يكون بعثه عبثا ... على نوع من المصلحة بان يكون العلم بنبوته ودعوته اياهم الى ما في العقول مصلحة لهم ...

البعثة عبثا وظهور معجزة القرآن وغيره مع القرآن ودعوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ... نبوته

يعني ان نبينا محمدا عليه السلام ادعى النبوة واقترن بدعواه ظهور المعجزة وكل من كان كذلك كان نبيا اما انه ادعى النبوة فبالتواتر واما انه اظهر المعجزة فلانه اتى بالقرآن وهو معجز اما انه اتى به فبالتواتر واما انه معجز فلانه عليه السلام تحدى به وعالى الاتيان بسورة مثله مصاقع البلغاء والفصحاء من عرب العرباء مع كثرتهم رمال الدهناء وحصى البطحاء وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمباراة فعجزوا حتى آثروا المقارعة بالسيوف على المعارضة بالحروف فلو قدروا على المعارضة لعارضوا ولو عارضوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وعدم الصارف والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العاديات لا يقدح فيه احتمال انهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها او عارضوا ولم ينقل الينا لمانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاشتغال بالمهمات وعلى هذا النحو اشار بقوله والتحدي مع الامساك

وتوفر الدواعي دال على الاعجاز وايضا اتى بامور خارقة للعادة بلغت جملتها حد التواتر وان كانت تفاصيلها من الآحاد والى هذا اشار بقوله والمنقول معناه متواتر من الخوارق يعضده

واعجاز القرآن قيل لفصاحته وقيل لاسلوبه وفصاحته معا وقيل للصرفة والكل محتمل والجمهور على ان اعجاز القرآن لكونه في الطبقة العليا من الفصاحة والدرجة القصوى من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان واحاطتهم باساليب الكلام وقال بعض المعتزلة اعجازه لاسلوبه الغريب ونظمه العجيب المخالف لما عليه كلام العرب في الخطب والرسائل والاشعار واختار القاضي الباقلاني وامام الحرمين ان وجه الاعجاز هو اجتماع الفصاحة مع الاسلوب المخالف لاساليب كلام العرب من غير استقلال لاحدهما اذ ربما تدعى ان بعض الخطب والاشعار من كلام البلغاء لا ينحط عن فصاحة القرآن انحطاطا بينا قاطعا للاوهام وربما يقدر بعضهم على نظم ركيك يضاهي نظم القرآن على ما روي من ترهات مسيلمة الكذاب الفيل ما الفيل وما ادراك ما الفيل له ذنب وثيل وخرطوم طويل وذهب النظام وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة الى ان اعجازه بالصرفة وهي ان الله تعالى صرف همم المتحدين عن معارضته مع قدرتهم عليها وذلك اما بسلب قدرتهم او بسلب دواعيهم واحتجوا بوجهين الاول انا نقطع بان فصحاء العرب كانوا قادرين على التكلم بمثل مفردات السورة ومركباتها القصيرة مثل الحمد لله ومثل رب العالمين وهكذا الى الآخر فيكونون قادرين على الاتيان بمثل السورة الثاني ان الصحابة عند جمع القرآن كانوا يتوقفون في بعض السور والآيات الى شهادة الثقات وابن مسعود قد بقي مترددا في الفاتحة والمعوذتين ولو كان نظم القرآن معجزا لفصاحته لكان كافيا في الشهادة والجواب عن الاول ان حكم الجملة قد يخالف حكم الاجزاء وهذا بعينه شبهة من نفى قطعية الاجماع والخبر المتواتر ولو صح ما ذكر لكان كل من آحاد العرب قادرا على الاتيان بمثل قصائد فحولهم وعن الثاني انه ... تصابد ... كالحرز ... والاحتراز عن ادنى تغيير لا يخل بالاعجاز وان اعجاز كل سورة ليس مما يظهر لكل احد بحيث لا يبقى له

بره واحتجوا واستدل على بطلان الصرفة بوجوه الاول ان فصحاء العرب انما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في قراءته ويرقصون رؤوسهم عند استماع قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي الآية لذلك لا لعدم تاتي المعارضة مع سهولتها في انفسها الثاني انه لو قصد الاعجاز بالصرفة لكان الانسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان عدم تيسر المعارضة ابلغ في خرق العادة الثالث قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فان ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي انما يحسن فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفي ذلك

في النسخ

والنسخ تابع للمصالح اشارة الى رد ما قال اليهود في ابطال نبوة نبينا عليه السلام من ان شريعة موسى عليه السلام مؤبدة لان النسخ باطل لان المنسوخ ان كان مصلحة لم يكن منسوخا وان لم يكن مصلحة لم يكن مشروعا واذا بطل النسخ لزم ان تكون شريعة موسى عليه السلام مؤبدة فلزم بطلان شريعة محمد عليه السلام لكونها ناسخة لشريعة موسى عليه السلام وتقرير الرد على ما ذهب اليه المعتزلة ان الاحكام تابعة للمصالح وهي تختلف بحسب الاوقات والاشخاص ولا بد من جواز النسخ وبيان وقوعه ... حرم على نوح بعض ما احل لمن تقدم وقد جاء في التوراة ان الله تعالى قال لآدم وحواء قد احللت لكما كل ما دب على وجه الارض وقد حرم على نوح بعض الحيوانات واوجب الختان ... النور على الانبياء ... اباح ... على نوح عليه السلام بعد ما حرم ... عليه السلام وحرم الجمع بين الاختين في شريعة موسى وشريعة نبينا عليهما السلام مع اباحته في شريعة آدم ونوح عليهما السلام وغير ذلك من الاحكام التي تختلف في بعض الاديان ... موسى بالتابيد ... خبر اليهود عن تابيد شريعة موسى عليه السلام اي ما روي عن موسى عليه السلام انه قال تمسكوا بالسبت ابدا ودوام السبت يدل على دوام شريعته عليه السلام مفترى لم يثبت هذه الرواية عن اليهود قبل اختلاق ابن الراوندي ومع تسليم انه يسلم ثبوت هذه الرواية عنهم لا تدل على المراد وطعا لانه غير متواتر ... استيصالهم وافنائهم بحيث لم يبق منهم عدد التواتر والسمع دل على عموم نبوته عليه السلام اي الدلائل السمعية دلت على انه عليه السلام مبعوث على الثقلين لا الى العرب خاصة على زعم بعض اليهود والنصارى زعما منهم ان الاحتياج الى الرسل انما كان لغير اهل الكتاب مثل قوله تعالى وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا قل اوحي الي انه استمع نفر من الجن ليظهره على الدين كله ومثل قوله عليه السلام بعثت الى الاحمر والاسود وهو افضل من الملائكة ولاعمومهم من الاعيان لو جوه والمفضل ... العقلية و ... على الانبياء وعليها ذهب جمهور الاشاعرة الى ان الانبياء افضل من الملائكة خلافا للفلاسفة والمعتزلة والقاضي ابي بكر وابي عبد الله الحليمي منهم وصرح بعضهم بان عوام البشر من المؤمنين افضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة افضل من عوام البشر واحتج ... مذهب الاشاعرة تمسكا بان للبشر امورا مضادة للقوة العقلية وشواغل عن الطاعة العلمية والعملية كالشهوة والغضب وسائر الحاجات الشاغلة والموانع ... والمواظبة على العبادات وتحصيل الكمالات بالقهر والغلبة على ما يضاد القوة العقلية يكون اشق وابلغ في استحقاق الثواب ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاق الثواب والكرامة وقد يتمسك بوجوه نقلية منها ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم والحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباء ابليس

بكرة

مثلاً كانه خير من آدم لكونه من نار وآدم من طين بل على ان المامور به كان سجود تكرمة وتعظيم
لا سجود عبادة وتحية وزيارة ومنها ان آدم علمهم الاسماء والمعلم افضل من المتعلم وسوق الآية
ينادي على ان الغرض اظهار ما خفي عليهم من افضلية آدم ولذا قال تعالى اني اعلم غيب السموات
والارض وهذا يدفع ما يقال ان لهم ايضاً علوماً جمة واصناف العلم بالاسماء لما شاهدوا
من اللوح المحفوظ وحصلوا في الازمنة المتطاولة بالتجارب والافكار المتوالية ومنها
قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحاً وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقد خص من آل
ابراهيم وآل عمران غير الانبياء بدليل الاجماع فيكون آدم ونوح وجميع الانبياء مصطفين على العالم
الذين منهم الملائكة اذ لا تخصيص للملائكة من العالمين ولا جهة لتخصيصه بالكثير من المخلوقات واحتج القائلون
ايضاً بوجوه نقلية وعقلية اما النقلية فمنها قوله تعالى ولله يسجد ما في السموات وما في الارض من دابة
والملائكة وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون خصصهم بالتواضع وترك
الاستكبار في السجود وفيه اشارة الى ان غيرهم ليس كذلك وان اسباب التكبر والتعظيم حاصلة
لهم ووصفهم باستمرار الخوف وامتثال الاوامر ومن جملتها اجتناب المنهيات ومنها
قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون يسبحون الليل والنهار لا يفترون
وصفهم بالقرب والشرف عنده وبالتواضع والمواظبة على الطاعة والتسبيح ومنها قوله تعالى
بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون الى ان قال وهم من خشيته
مشفقون وصفهم بالكرامة المطلقة والامتثال والخشية وهذه الامور اساس كل الخيرات
والجواب ان جميع ذلك انما دل على فضيلتهم لا على افضليتهم سيما على الانبياء ومنها قوله تعالى
قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك فان مثل هذا الكلام
انما يحسن اذا كان الملك افضل فكانه قال لا اثبت لنفسي مرتبة فوق البشرية كالملكية والجواب
انه ... قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون والمراد ...
استعجلوه بالعذاب تهكماً به وتكذيباً له فنزلت بياناً انا انسان لا ... انزال العذاب من خزائن
الله ... ولا اعلم ايضاً متى ينزل بهم العذاب فيها ولا هو ملك فيقدر على انزال العذاب عليهم
كما يحكى ان جبرئيل قلب باحد جناحيه المؤتفكات مدن ... ان الملك اقدر واقوى
على انه افضل من البشر ومنها قوله تعالى ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين اي
الا كراهة ان تكونا ملكين يعني ان الملائكة بالمرتبة الاعلى وفي الاكل من الشجرة ارتقاء اليها والجواب
انهما رأيا الملائكة احسن صورة واعظم خلقاً واكمل قوة فتمنيا مثل ذلك وخيل ابليس انه
لكمال الخلقة والفضيلة المطلوبة ولو سلم فغايته التفضيل على آدم قبل النبوة ومنها قوله تعالى علمه
شديد القوى يعني جبرئيل عليه السلم والمعلم افضل من المتعلم والجواب ان ذلك بطريق التبليغ
وانما التعليم من الله تعالى ومنها قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبداً لله ولا الملائكة
المقربون اي لا يترفع عيسى عليه السلم عن العبودية ولا من هو ارفع منه درجة كقولك لا يستنكف
من هذا الامر الوزير ولا السلطان ولو عكست لاختل والجواب ان الكلام سيق لرد
مقالة النصارى وغلوهم في المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالوهية والترفع عن
العبودية لكونه روح الله ولد بلا اب يبرئ الاكمه والابرص والمعنى لا يترفع عيسى عن العبودية
ولا من هو فوقه في هذا المعنى وهم الملائكة الذين لا اب لهم ولا ام ويقدرون على ما لا يقدر عليه

عيسى ولا دلالة على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وسائر الكمالات ومنها اطراد تقديم ذكر الملائكة على
ذكر الانبياء والرسل ولا يتصور له جهة سوى الافضلية والجواب انه لكونهم متقدمين في الوجود
او في قوة الايمان بهم لان وجودهم اخفى فالايمان بهم اقوى فيكون تقديم ذكرهم اولى واما
العقلية فمنها ان الملائكة روحانية مجردة في ذواتها متعلقة بالهياكل العلوية مبرأة عن الشهوة والغضب
اللذين هما مبدأ الشرور والقبائح متصفة بالكمالات العلمية والعملية بالفعل من غير شوائب الجهل
والنقص ... والخروج من القوة الى الفعل على التدريج ومن احتمال الغلط قوية على الافعال العجيبة
واحداث السحب والزلازل وامثال ذلك مطلعة على اسرار الغيب سابقة الى انواع الخير ولا
كذلك حال البشر والجواب ان مبنى ذلك على قواعد الفلسفة دون الملة ومنها ان اعمالهم
المستوجبة للمثوبات اكثر لطول زمانهم وادوم لعدم تخلل الشواغل واقوم لسلامتها عن
مخالطة المعاصي المنقصة للثواب والجواب ان هذا لا يمنع كون اعمال الانبياء افضل واكثر
ثواباً لجهات اخر ككثرة المعاداة والمشاق وتحمل المتاعب والمشاق ونحو ذلك ...

المقصد الخامس في الامامة وهي رياسة عامة في امر الدين والدنيا خلافة عن النبي
عليه الصلوة والسلم وبهذا القيد خرجت النبوة وبقيد العموم مثل القضاء والرياسة في بعض النواحي
وكذا رياسة من جعله الامام نائباً عنه على الاطلاق فانها لا تعم الامام الامام لطف فيجب نصبه على
الله تعالى تحصيلاً للغرض اختلفوا في ان نصب الامام بعد انقراض زمن النبوة هل يجب
ام لا وعلى تقدير وجوبه على الله ام علينا عقلاً ام سمعاً فذهب اهل السنة الى انه واجب علينا
سمعاً وقالت المعتزلة والزيدية بل عقلاً وذهب الامامية الى انه واجب على الله تعالى عقلاً واختاره
... وذهب الخوارج الى انه غير واجب مطلقاً وذهب ابو بكر الاصم الى انه لا يجب مع الامن
لعدم الحاجة اليه وانما يجب عند الخوف وظهور الفتن وذهب الفوطي واتباعه الى عكس ذلك
اي يجب مع الامن لاظهار شعائر الشرع ولا يجب عند ظهور الفتن لان الظلمة ربما لم يطيعوه وصار
سبباً لزيادة الفتن تمسك اهل السنة بوجوه الاول وهو العمدة اجماع الصحابة حتى جعلوا اهم
الواجبات واشتغلوا به عن دفن الرسول صلى الله عليه وسلم وكذا عقيب موت كل امام روي
انه لما توفي النبي عليه السلم خطب ابو بكر رضي الله عنه فقال يا ايها الناس من كان يعبد محمداً فان محمداً
قد مات ومن كان يعبد رب محمد فانه حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا وهاتوا
آراءكم رحمكم الله فتبادروا من كل جانب وقالوا صدقت لكنا ننظر في هذا الامر ولم يقل احد
انه لا حاجة الى الامام الثاني ان الشارع امر باقامة الحدود وسد الثغور وتجهيز الجيوش للجهاد وكثير
من الامور المتعلقة بحفظ النظام وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا بالامام وما لا يتم الواجب
المطلق الا به وكان مقدوراً فهو واجب علينا الثالث ان في نصب الامام استجلاب منافع
لا تحصى واستدفاع مضار لا تخفى وكل ما هو كذلك فهو واجب اما الصغرى فتكاد ان يكون
من الضروريات بل المشاهدات وتعد من العيان الذي لا يحتاج الى البيان ولهذا اشتهر
ان ما يزع السلطان اكثر مما يزع القرآن وما يلتئم باللسان لا ينتظم بالبرهان وذلك لان
الاجتماع المؤدي الى صلاح المعاش والمعاد لا يتم بدون سلطان قاهر يدرأ المفاسد ويحفظ
المصالح ويمنع ما تسارع اليه الطباع وتتنازع عليه الاطماع وكفاك شاهداً ما يشاهد من
استيلاء الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد هلاك من يقوم بحماية الحوزة ورعاية البيضة وان
لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شائبة شر وفساد ولهذا لا ينتظم

في الامامة

او لان الاجتماع كرفقة طريق بدون رئيس يقتدون عن رأيه ويمتثلون امره ونهيه بل ربما كان مثل
هذا ممكنا من الحيوانات كالنحل لها عظيم يقوم مقام الرئيس ينتظم امرها ما دام فيها ولو هلك تفرقت
الافراد انتشار الجراد وشاع فيما بينهم التهالك والتفاسد الا ما لك فغاية الامر انه لا بد في كل اجتماع
من رئيس مطاع منوط به النظام والانتظام لكن من اين يلزم عموم رياسته جميع الناس وشموله اياهم
كما هو المعتبر في الامام لا يقال انتظام امر عموم الناس على وجه يؤدي الى صلاح الدين والدنيا
يفتقر الى رياسة عامة فيهما اذ لو تعدد الرؤساء في الاصقاع والبقاع لادى الى منازعات
ومخاصمات موجبة لاختلال امر النظام ولو انفردت رياسته على امر الدنيا لفات انتظام
امر الدين الذي هو المقصود الاهم والعمدة العظمى واما الكبرى فلا تعالى واحتج المصنف بان الامام
لطف من الله تعالى في حق عباده لانه اذا كان لهم رئيس يمنعهم من المحظورات ويحثهم على الواجبات
كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي منهم بدونه واللطف واجب عليه تعالى بناء على اصلهم
واعترض بان نصب الامام انما يكون لطفا اذا خلا عن المفاسد كلها وهو ممنوع فان اداء الواجب
وترك الحرام مع عدم الامام اكثر ثوابا لكونهما اقرب الى الاخلاص لانتفاء احتمال كونهما من خوف
الامام ولو سلم فانما يجب لو لم يقم لطف آخر مقامه كالعصمة فلم لا يجوز ان يكون زمان يكون
الناس فيه معصومين مستغنين عن الامام وايضا انما يكون لطفا اذا كان الامام ظاهرا قاهرا
زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء لواء الاسلام وهذا ليس بلازم عندكم فالامام
الذي ادعيتم وجوبه ليس بلطف والذي هو لطف ليس بواجب والمصنف اشار الى الجواب عن الاول
بقوله والمفاسد معلومة الانتفاء وعن الثاني بقوله وانحصار اللطف فيه معلوم للعقلاء وظاهر انها
مجرد دعوى واشار الى الجواب عن الثالث بقوله ووجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا
يعني ان وجود الامام سواء تصرف او لم يتصرف على ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال لا تخلو الارض
عن قائم لله بحجة اما ظاهر مشهور او خائف مغمور لئلا تبطل حجج الله وبيناته وتصرفه الظاهر لطف
آخر وانما عدم من جهة العباد وسوء اختيارهم حيث اخافوه وتركوا نصرته ففوتوا اللطف
على انفسهم ورد بانا لا نسلم ان وجوده بدون التصرف لطف فان قيل لان المكلف اذا اعتقد
وجوده كان دائما خائفا من ظهوره وتصرفه فيمتنع من القبائح [illegible]
ما وصف ما كاف في هذا المعنى فان سكان القرية اذا انزجروا عن القبيح خوفا من حاكم من
قبل السلطان مختف في القرية بحيث لا اثر له كذلك ينزجرون خوفا من حاكم علموا ان السلطان
يرسله اليهم متى شاء وليس هذا خوفا من المعدوم بل من موجود مترقب كما ان خوف
الاول من ظهور مترقب ثم اختلفوا في ان الامام هل يجب ان يكون معصوما ام لا فذهب
الامامية والاسماعيلية الى وجوبه واختاره المصنف والباقون بخلافه واحتج المصنف بوجوه الاول
انه لو لم تجب عصمة الامام لزم التسلسل وجه اللزوم ان المحوج الى الامام جواز الخطأ على الامة في
العلم والعمل فلو جاز الخطأ على الامام ايضا لوجب له امام آخر ويتسلسل والى هذا الوجه اشار بقوله
وامتناع التسلسل يوجب عصمته وللاشاعرة ان يقولوا لا نسلم ان الحاجة الى الامام لما ذكرتم بل لما ذكرنا
في وجوب نصب الامام ولا يلزم منه ان يكون معصوما الثاني ان الامام حافظ للشريعة فلو جاز
الخطأ عليه لم يكن حافظا واليه اشار بقوله ولانه حافظ للشرع واجيب بانه ليس حافظا لها
بذاته بل بالكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح وان اخطأ في اجتهاده فالمجتهدون
يردون والآمرون بالمعروف يصدقون وان لم يفعلوا ايضا فلا نقض للشريعة القويمة

> الصقع بالضم الناحية يقال ما ادري اين صقع اي ذهب وفلان من اهل هذا الصقع اي من هذه الناحية صحاح

> الاصقاع نواحيه

> خطأ الامام

الثالث انه لو اقدم الامام على المعصية لوجب انكاره وهو مضاد لوجوب الطاعة الثابت بقوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فيفوت الغرض من نصبه اعني الامتثال لاوامره
والاجتناب عما نهى عنه واتباعه فيما يفعله والى هذا اشار بقوله ولوجوب الانكار لو اقدم
على المعصية فيضاد امر الطاعة ويفوت الغرض من نصبه واجيب بان وجوب الطاعة انما هو
فيما لا يخالف الشرع واما فيما يخالفه فالرد والانكار وان لم يتيسر فالسكوت عن اضطرار الرابع انه
لو اقدم على المعصية لكان اقل درجة من العوام لانه اعرف بعقاب المعاصي ومثوبة الطاعات
فصدور المعصية منه اقبح منه من العوام واليه اشار بقوله ولانحطاط درجته عن اقل العوام
ثم القائلون بالعصمة اختلفوا في ان المعصوم هل يتمكن من فعل المعصية ام لا واختار المصنف
انه قادر على المعصية حالة ولا تنافي العصمة القدرة والا لما استحق الثواب على الاجتناب
عن المعاصي ولما كان مكلفا وقبح تقديم المفضول معلوم ولا ترجيح في المساوي اختلفوا
في ان الامام هل يجب ان يكون افضل من رعيته ام لا فذهب اكثر اهل السنة الى انه لا يجب
ان يكون افضل وذهب الامامية الى انه يجب واختاره المصنف واحتج عليه بانه لو لم يكن الامام
افضل من رعيته فلا يخلو اما ان يكون مساويا او مفضولا وتقديم المفضول على الفاضل قبيح
عقلا ودل عليه قوله تعالى افمن كان يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى
فما لكم كيف تحكمون والمساوي لا ترجيح له فيستحيل تقديمه لانه يفضي الى الترجيح بلا مرجح والعصمة تقتضي
النص وسيرته عليه السلام يعني ان العصمة من الامور الخفية التي لا يعلمها الا عالم السرائر فيجب
ان يكون الامام منصوصا من عند الله تعالى وسيرة نبينا عليه السلام انما تقتضي التنصيص بالامام
لانه اشفق للامة من الوالد لولده ولهذا لم يقصر في ارشاد امور جزئية مثل ما يتعلق بالاستنجاء
وقضاء الحاجة فمن هو بهذه المثابة من الاشفاق كيف يهمل امرا هو من اهم المهمات والاليق
على من يتولى امرهم بعده وهما اي العصمة والتنصيص مختصان بعلي رضي الله عنه اختلفوا في
ان الامام الحق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من هو فذهب الامامية الى انه علي واختاره المحقق
وذهب الباقون الى انه ابو بكر واحتج المصنف بان العصمة والنص كلاهما مختص بعلي اي المعصوم
والمنصوص عليه بالامامة هو علي دون ابي بكر فهو الامام دون غيره [illegible] دعوى انحصار
العصمة في علي مبني على ما تقدم من انها خفية لا يعلمها الا الله وما قيل من انهما مختصان بعلي لانه اي علي
افضل الصحابة لما سيجيء والافضل يجب ان يكون اماما لما بينا ان امامة المفضول قبيحة واذا
كان اماما يجب ان يكون معصوما وان يكون منصوصا عليه لان الامامة مشروطة بالعصمة و
لا تحصل العصمة بدون التنصيص فيه مصادرة لاجل والنص الجلي في قوله عليه السلام مخاطبا لاصحابه
على علي بامرة المؤمنين والامرة بالكسر الامارة من امر الرجل صار اميرا وقوله عليه السلام
لعلي رضي الله عنه انت الخليفة بعدي وغيرهما مثل قوله عليه السلام مشيرا الى علي واخذ بيده هذا خليفتي
فيكم من بعدي فاسمعوا له واطيعوا وقوله عليه السلام وقد جمع بني عبد المطلب ايكم يبايعني و
يوازرني يكون اخي ووصيي وخليفتي من بعدي فبايعه علي رضي الله عنه واجيب بانه
لو كان في مثل هذا الامر الخطير المتعلق بمصالح الدين والدنيا لعامة الخلق مثل هذه النصوص
الجلية لتواتر واشتهر فيما بين الصحابة ولم يتوقفوا في العمل بموجبه ولم يترددوا حين اجتمعوا
في سقيفة بني ساعدة لتعيين الامام ترددوا حتى قال الانصار منا امير ومنكم امير ومال طائفة
الى ابي بكر واخرى الى العباس واخرى الى علي ولم يترك علي رضي الله عنه محاجة الاصحاب ومخاصمتهم

> من رعيته م

وادعاء الاولوية والتمسك بالنص عليه بل قام بامره وطلب حقه كما قام به حين افضت النوبة اليه وقاتل حتى افنى الخلق الكثير مع ان الخطب اذ ذاك اشد وفي اول الامر اسهل وعهدهم بالنبي عليه السلام اقرب وهممهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يتوهم في حق اصحاب رسول الله صلعم مع انهم بذلوا مهجتهم وذخائرهم وقتلوا اقاربهم وعشائرهم في نصرة رسول الله صلعم واقامة شرعه وانقياد امره واتباع طريقه انهم خالفوه قبل ان يدفنوه مع وجود هذه النصوص القطعية الظاهرة الدلالة على المراد بل انما هي اخبار آحاد وروايات ربما تفيد باجماعها القطع بعدم مثل تلك النصوص وفي ابهامهم يثبت عمن يوثق به من المحدثين مع شدة محبتهم لامير المؤمنين وتعلمهم الاحاديث في خطبه ورسائله وفي مفاخره وعند تأخيره عن البيعة اشارة الى تلك النصوص وجعل عمر الخلافة شورى بين ستة ودخل علي رضي الله عنه في الشورى وقال عباس لعلي رضي الله عنهما امدد يدك ابايعك حتى يقول الناس هذا عم رسول الله صلعم بايع ابن عمه فلا يختلف فيك اثنان وقال ابو بكر وددت اني سالت النبي عليه السلام عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازعه وحاج علي معاوية ببيعة الناس له لا بنص من النبي عليه السلام وقوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وانما اجتمعت الاوصاف في علي لانها نزلت باتفاق المفسرين في علي ابن ابي طالب رضي الله عنه حين اعطى السائل خاتمه وهو راكع في صلوته وكلمة انما للحصر بشهادة النقل والاستعمال والولي كما جاء بمعنى الناصر فقد جاء بمعنى المتصرف والاولى والاحق بذلك يقال اخو المرأة وليها والسلطان ولي من لا ولي له وفلان ولي الدم وهذا هو المراد ههنا لان الولاية بمعنى النصرة تعم جميع المؤمنين لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في المؤمنين الموصوفين باقامة الصلوة وايتاء الزكوة حال الركوع والمتصرف من المؤمنين في امر الامامة يكون هو الامام فتعين علي رضي الله عنه لذلك اذ لم يوجد الصفات في غيره واجيب بمنع كون الولي بمعنى المتصرف في امر الدين والدنيا والاحق بذلك على ما هو خاصة الامام بل الناصر والمولى والمحب على ما يناسب ما فوق الآية وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء بعضهم اولياء بعض وولاء اليهود والنصارى المنهي عن اتخاذها ليست على التصرف والامامة بل النصرة والمحبة وما بعدها وهو قوله تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون فان التولي ههنا بمعنى المحبة والنصرة دون الامامة حتى ان يحمل ما بينهما ايضا على النصرة ليلائم اجزاء الكلام على ان الحصر انما يكون نفيا لما وقع فيه تردد ونزاع ولا خفاء ان ذلك عند نزول الآية لم يكن في امامة الائمة الثلثة وانعقاد الاجماع الوارد بالعموم في الحال والاستدلال ان امامة علي رضي الله عنه انما كانت بعد النبي عليه السلام والقول بانه كانت له ولاية التصرف في امر المسلمين في حيوة النبي صلعم ايضا مكابرة وصرف الآية لا يكون في الحال ودون الحال لا يستقيم في حق الله تعالى ورسوله عليه الصلوة والسلام وايضا الذين آمنوا صيغة جمع فلا تصرف الى الواحد الا بدليل وقول المفسرين ان الآية نزلت في حق علي رضي الله عنه لا يقتضي اختصاصها واقتصارها عليه ودعوى انحصار الاوصاف فيه مبنية على جعل وهم راكعون حالا من ضمير يؤتون وليس بلازم بل يحتمل العطف بمعنى انهم يركعون في صلوتهم لا كصلوة اليهود خالية عن الركوع او بمعنى انهم خاضعون وحديث الغدير المتواتر فانه ان النبي عليه السلام قد جمع الناس يوم غدير خم موضع بين مكة والمدينة بالجحفة وذلك بعد رجوعه عن حجة الوداع وجمع الرحال وصعد عليها وقال مخاطبا

حديث الغدير

معاشر المسلمين الست اولى بكم من انفسكم قالوا بلى قال فمن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله وهذا الحديث اورده علي رضي الله عنه يوم الشورى عندما حاول ذكر فضائله ولفظ المولى قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر والاولى بالتصرف قال الله تعالى ومأويكم النار هي موليكم اي اولى بكم ذكره ابو عبيدة وقال النبي صلعم ايما امراة نكحت بغير اذن مولاها اي الاولى بها والمالك لتدبير امرها ومثله في الشعر كثير وبالجملة استعمال المولى بمعنى المتولي والمالك للامر والمتصرف شائع في كلام العرب منقول عن ائمة اللغة والمراد انه اسم لهذا المعنى لا صفة بمنزلة الاولى ليعترض بانه ليس من صيغ اسم التفضيل وانه لا يستعمل استعماله وينبغي ان يكون المراد به في الحديث هو هذا المعنى ليطابق صدر الحديث اعني قوله الست اولى بكم من انفسكم ولانه لا وجه للخمسة الاول وهو ظاهر ولا للسادس لظهوره وعدم احتياجه الى البيان وجمع الناس لاجله سيما وقد قال الله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولا خفاء في ان الاولوية بالناس والتولي والمالكية لتدبير امرهم والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلعم هو معنى الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع كيف وقد قدح في صحته كثير من اهل الحديث ولم ينقله المحققون منهم كالبخاري ومسلم والواقدي واكثر من رواه لم يرو المقدمة التي جعلت دليلا على ان المراد بالمولى الاولى وبعد صحة الرواية فمؤخر الخبر اعني قوله اللهم وال من والاه يشعر بان المراد بالمولى هو الناصر والمحب بل مجرد احتمال ذلك كاف في دفع الاستدلال وما ذكر من ان ذلك معلوم ظاهر من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض لا يدفع الاحتمال لجواز ان يكون الغرض التنصيص على موالاته ونصرته ليكون ابعد عن التخصيص الذي يحتمله اكثر العمومات وليكون اوفى بافادة الشرف حيث قرن بموالاة النبي صلعم ولو سلم ان المراد هو الاولى بالتصرف فاين الدليل على ان المراد هو الاولى بالتصرف والتدبير بل يجوز ان يراد الاولى في الاختصاص به والتقرب منه كما قال الله تعالى ان اولى الناس بابراهيم الذين اتبعوه وكما يقول التلامذة نحن اولى باستاذنا والاتباع نحن اولى بسلطاننا ولا يريدون الاولوية في التدبير والتصرف وحينئذ لا يدل الحديث على امامته ولو سلم فغايته الدلالة على استحقاق الامامة وثبوتها في المآل لكن من اين يلزم نفي امامة الائمة الثلثة وحديث المنزلة المتواتر فانه ان المنزلة اسم جنس اضيف فيعم كما اذا عرف باللام بدليل صحة الاستثناء واذا استثني مرتبة النبوة بقيت عامة في باقي المنازل التي من جملتها كونه خليفة له ومتوليا في تدبير الامر ومتصرفا في مصالح العامة ورئيسا مفترض الطاعة لو عاش بعده اذ لا يليق بمرتبة النبوة زوال هذه المرتبة الرفيعة الثابتة في حيوة موسى عليه السلام بوفاته واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة واجيب بانه غير متواتر بل هو خبر واحد في مقابلة الاجماع وبمنع عموم المنازل بل غاية الاسم المفرد المضاف الى العلم الاطلاق وربما يدعى كونه معهودا معينا كغلام زيد وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومن منازله الاخوة ولم تثبت لعلي اللهم الا ان يقال انها بمنزلة المستثنى لظهور انتفائها ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف بطريق النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريك له في النبوة وقوله

وعلى تقدير استخلافه على المدينة فالعام باعتبار العموم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد الموت
وليس انتفاؤها بموت المستخلف عزلا ولا نقصا بل رجوعا الى حالة كمال هي الاستقلال بالنبوة
والتبليغ من الله تعالى وتصرف هرون ونفاذ امره لو بقي بعد موسى انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة
في حق علي رضي الله عنه فينتفي ما ينبني عليها ويتسبب عنها وبعد التسليم فالدلالة على نفي امامة
الائمة الثلثة قبل علي رضي الله عنه والاستخلاف على المدينة في غزوة تبوك وعدم عزله الى زمان وفاته
بعموم الازمان والامور لعدم القائل بالفصل بل الحاجة الى الخليفة بعد الوفاة اشد منها حال الغيبة وان
يدل على عدم صحة الدلالة على بقائه خليفة بعد وفاته دلالة قطعية مع وقوع الاجماع على خلافه ولقوله عليه السلام
انت اخي ووصيي وخليفتي من بعدي وقاضي ديني بكسر الدال واجيب بانه خبر واحد في مقابلة الاجماع
ولو صح لما خفي على الصحابة والتابعين والمهرة المتقنين من المحدثين سيما علي واولاده الطاهرين
ولو سلم فغايته اثبات خلافته لا نفي خلافة الآخرين ولانه افضل من غيره من اللطائف وامامة المفضول
قبيحة عقلا واجيب بمنع المقدمتين ولظهور المعجزة على يده كقلع باب خيبر وعجز عن اعادته
سبعون رجلا من الاقوياء ومكالمة الثعبان على منبر الكوفة فسئل عنه فقال انه من حكام الجن
اشكل عليه مسئلة اجبته عنها ورفع الصخرة العظيمة عن القليب روي انه رضي الله عنه لما توجه
الى صفين مع اصحابه اصابهم عطش عظيم فامرهم ان يحفروا بقرب دير فوجدوا صخرة عظيمة
عجزوا عن نقلها فنزل هو فقلعها ورمى بها مسافة بعيدة فظهر قليب فيه ماء فشربوا ثم اعاد ما ولما
راى ذلك صاحب الدير اسلم ومحاربة الجن روي ان جماعة من الجن ارادوا وقوع الضرر بالنبي صلى الله عليه وسلم
حين مسيره الى بني المصطلق فحارب علي رضي الله عنه معهم فقتل منهم جماعة كثيرة وردّ الشمس وغير ذلك
من الوقائع التي نقلت عنه وادعى الامامة فيكون صادقا فانه رضي الله عنه ادعى الامامة وظهر
على وفق دعواه امور خارقة للعادة فيكون صادقا في دعواه واجيب بالمنع انه ادعى الامامة
قبل ابي بكر ولو سلم فلا نسلم ظهور تلك الامور في مقام التحدي ثم ارادوا ان يثبتوا امامة علي بان يثبتوا
عدم صلوح غيره للامامة حتى يثبت امامته ضرورة فذكروا اولا دلائل عامة فينا ولهم باسرهم ثم
ذكروا طاعنا في واحد واحد اما الدلائل العامة فمنها ما اشار اليه بقوله ولسبق كفرهم فلا يصلح للامامة
غيره بعينه هو لان النبي عليه الصلوة والسلام حين بعث لم يكن على ما ذكر في التكليف فلم يكن كافرا
بخلاف من عداه من الائمة فانهم كانوا بالغين فكانوا كافرين والكافر ظالم لقوله تعالى والكافرون
هم الظالمون والظالم لا يصلح للامامة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين في جواب ابرهيم حين
طلب الامامة لذريته واجيب بان غاية الامر ثبوت التنافي بين الظلم والامامة ولا محذور
اذا لم يجتمعا ومنها ما اشار اليه بقوله ولقوله تعالى وكونوا مع الصادقين فان مضمون الآية الكريمة
هو الامر بمتابعة المعصومين لان الصادقين هم المعصومون وغير علي من الصحابة ليس بمعصوم
بالاتفاق فالمأمور بمتابعته هو علي رضي الله عنه واجيب بمنع المقدمتين ومنها ما اشار اليه
بقوله ولقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم امر باطاعة المعصومين
لان اولي الامر لا يكونون الا معصومين لان تفويض امر المسلمين الى غير المعصومين قبيح وغير علي
غير معصوم بالاتفاق فالامر بالطاعة لا غير واجيب بمنع المقدمتين ولان الجماعة غير علي رضي الله عنه
غير صالح للامامة لظلمهم بتقدم كفرهم هذا تكرار لما سبق آنفا فكانه من طغيان القلم واما مطاعن
ابي بكر فمنها انه خالف ابو بكر كتاب الله تعالى في منع ارث رسول الله بخبر رواه هو وهو

لكن مخالفة الآية غير مسلمة فانه كتاب صدوق ويخصص الكتاب انما يجوز بالخبر المتواتر دون الآحاد
واجيب بان خبر الواحد وان كان ظني المتن فقد يكون قطعي الدلالة فيخصص به عام الكتاب لكونه
ظني الدلالة وان كان قطعي المتن جمعا بين الدليلين وتمام تحقيق ذلك في اصول الفقه على ان الخبر
المسموع من في رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لم يكن فوق المتواتر فلا خفاء في كونه بمنزلة المتواتر للسامع
المجتهد ان يخصص به عام الكتاب ومنها انه منع فاطمة رضي الله عنها فدك وهي قرية
بخيبر مع ادعائها انه نحلها لها وشهد بذلك علي رضي الله عنه وام ايمن فلم يصدقهم وصدق الازواج
اي ازواج النبي صلى الله عليه وسلم في ادعاء الحجرة لهن من غير شاهد ومثل هذا الجور لا يليق بالامام ولهذا
ردها عمر بن عبد العزيز اي فدك الى اولاد فاطمة رضي الله عنها واوصت فاطمة ان لا يصلي عليها
ابو بكر فدفنت ليلا فان بعد بني امية رد عمر بن عبد العزيز فدك الى اولاد فاطمة ووصيتها
حين احتضرت ان لا يصلي عليها ابو بكر يدلان على انه ظلم على فاطمة رضي الله عنها واجيب
بانه لو سلم صحة ما ذكر فليس على الحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعي
والشاهد وله الحكم بما يعلمه يقينا وان لم يشهد به شاهد ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله
اقيلوني فلست بخيركم وعلي فيكم بيان ذلك انه اذا كان صادقا في هذا الكلام لم يصلح للامامة
وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة في الامامة ومنها ما اشار اليه بقوله لقوله ان لي شيطانا
يعتريني مع انه قال ان لي شيطانا يعتريني فان استقمت فاعينوني وان عصيت فجنبوني وبيانه
كما تقدم من انه ان كان صادقا لم يصلح للامامة وان كان كاذبا لم يصلح ايضا لاشتراط العصمة
واجيب بانه على تقدير صحته قصد به التواضع وهضم النفس وقد ورد في الحديث ان كل مولود
له شيطان ولو لم ان عصيت شرطية لا تستدعي صدقها وقوع الطرفين ومنها ما اشار اليه بقوله
لقول عمر كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله شرها فمن عاد الى مثلها فاقتلوه بيان انها كانت فجاة
عن خطا لا عن تدبر واجتهاد على اصل واجيب بان المعنى انها كانت فجاة وبغتة وقى الله
شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها فمن عاد الى مثل تلك المخالفة الموجبة لتبديل الكلمة من غير ضرورة
منه القدح في امامة ابي بكر مع ما علم من مبالغته في تعظيمه وفي انعقاد البيعة له ومن صيرورته
خليفة باستخلافه ومنها انه شك عند موته في استحقاقه للامامة حيث قال وددت اني
سالت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذا الامر فيمن هو وكنا لا ننازع اهله واجيب بمنع صحة الخبر
وعلى تقدير صحته اراد به المبالغة في طلب الحق ونفي الاحتمال البعيد ومنها انه خالف الرسول
صلى الله عليه وسلم في الاستخلاف والرسول عليه السلام مع انه اعرف بالمصالح والمفاسد واوفر شفقة
على الامة لم يستخلف احدا واجيب بانا لا نسلم انه لم يستخلف احدا بل استخلف اجماعا اما عند
الاشاعرة فابا بكر واما عند الشيعة فعليا ومنها انه خالف الرسول عليه السلام في توليته من عزله
فانه ولى عمر جميع امور المسلمين مع ان النبي عزله بعد ما ولاه امر الصدقات واجيب بانا لا نسلم
انه عزله بل انقضى توليته بانقضاء شغله كما اذا ولى احدا عملا فاتمه فليس عاملا
فانه ليس من العزل في شيء وايضا لا نسلم ان مجرد فعل ما لم يفعله النبي عليه السلام في حياته وترك
لاتباعه وانما المخالفة اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ومنها انه خالف الرسول عليه السلام
في التخلف عن جيش اسامة مع تقديمه عليهم بقصد البعد امر النبي عليه السلام ابا بكر وعمر
وعثمان في ان ينفذوا جيش اسامة فانه قال في مرضه الذي قبض فيه نفذوا

جيش اسامة وكان المشايخ في جيشه وفي جملة من تخلف عن التنفيذ معه ولم يعلموا ذلك مع انهم ارادوا
قصد النبي عليه السلم لان غرضه من التنفيذ من المدينة بعد العقد عنها كيف لا يتواثبوا على الامامة
بعد موت النبي صلعم ولهذا جعل الله في الجيش ولم يجعل عليا واجيب بمنع ذلك وولى اسامة
عليهم انهم افضل وعلي لم يول عليه احد وهو افضل من اسامة يعني تولية اسامة عليهم ويدل على فضله
عليهم والانسك واحدا ان عليا افضل من اسامة فحق افضل منهم هو المتعين للامامة واجيب
لمن تولية اسامة عليهم لو ثبت فلعله لغرض غير الافضلية مثل كونه اعلم بسياسة الجيش ومنها ان
ابابكر رضي الله عنه لم يتول عملا في زمانه عليه السلم وبعثه النبي عليه السلم الى مكة واعطاه سورة براءة ليقرأ
على الناس فنزل جبرئيل عليه السلم وامر برده واخذ السورة منه وان لا يؤديها الا هو او احد من اهل بيته
فبعثها عليا وامره ان ياخذ منه السورة ويقرأها على اهل مكة واجيب بالمنع لانه لم يتول امرا في حيوة
النبي عليه السلم فانه امره على الحج سنة تسع من الهجرة واستخلفه في الصلوة في مرضه وصلى خلفه واما العزل
انه عزله عن قراءة سورة براءة بل الرواية انه ولاه الحج واردفه بعلي ليقرأ سورة براءة وقال لا يؤدي
عني الا رجل مني وذلك لان عادة العرب انهم اذا اخذوا المواثيق والعهود كان لا يتولى ذلك
الا صاحب العهد او رجل من بني اعمامه فجرى رسول الله صلعم على سابق عهدهم ومنها انه لم يكن
عارفا بالاحكام حتى قطع يسار سارق واحرق بالنار فجاءة السلمي وقد نهى النبي عليه السلم وقال
لا يعذب بالنار الا رب النار ولم يعرف الكلالة ما سئل عنها فلم يقل فيها ثم قال اقول في الكلالة
برايي فان اصبت فمن الله وان اخطات فمن الشيطان ولا من احد الجدة مسألة جدة من
ميراثها فقال لا اجد لك شيئا في كتاب الله ولا سنة نبيه فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة ان النبي صلعم
اعطاها السدس واضطرب في كثير من احكامه وكان يستفتي الصحابة وهذا دليل واضح في قصور
علمه وعدم صلاحه للامامة واجيب عنه بانه ان اريد به انه ما كان جميع احكام الشرع حاضرة عنده على سبيل
التفصيل فهو مسلم ولكن ليس هذا من خواص ابي بكر بل جميع الصحابة كذلك فلو كان هذا المعنى
ولا يقدح ذلك في استحقاق الامامة وان اريد به انه لم يكن من اهل الاجتهاد في المسائل
الشرعية والقدرة على معرفتها باستنباطها من مداركها فهو ممنوع وقطع يسار السارق لعله من غلط
الجلاد واضيف اليه لان امر القطع كان بامره ويحتمل انه كان ذلك في المرة الثالثة على ما هو راي
اكثر الفقهاء واحراق فجاءة بالنار من غلطه في اجتهاده فكم مثله واما مسألة الكلالة والجدة فليس
بدعا من المجتهدين ان يبحثون عن مدارك الاحكام ويسألون من احاط بها علما ولهذا رجع
علي في بيع امهات الاولاد الى قول عمر وذلك لا يدل على عدم علمه باحكام الشرع ومنها انه لم يحد
خالدا ولا اقتص منه حيث قتل مالك بن نويرة وهو مسلم لطمعه في التزوج بامرأته لجمالها وكان
تزوج بها من ليلته وضاجعها فاشار اليه عمر بقتله قصاصا فقال انه لا اغمد سيفا شهره الله على
الكفار وانكر عمر عليه ذلك وقال لخالد لان وليت الامر لاقيدنك به واجيب عنه بان الامام
انه وجب على خالد الحد والقصاص فانه قد قيل ان خالدا انما قتل مالكا لانه تحقق منه الردة وتزوج
بامرأته في دار الحرب لانه من المسائل المجتهد فيها من اهل العلم وقيل ان خالدا لم يقتل مالكا بل قتله
بعض الصحابة خطأ لظنه انه ارتد وكانت زوجته مطلقة منه وقد انقضت عدتها وانكار عمر
عليه لا يدل على قدح في امامة ابي بكر ولا على فسقه لان التزوج في مسائل الاجتهاد كما ينكر بعض المجتهدين
على بعض ومنها انه دفن في بيت رسول الله صلعم وقد نهى الله عز وجل وقوله لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن لكم

واجيب عنه بان الحجرة كانت ملكا لعائشة رضي الله عنها وقد دفن فيها باذنها والنبي صلعم جعل
المؤمنين بيت النبي لجواز انه حال حيوته انتقض عدم دفن ابي بكر فيه باذنها ان كان ملكا لغيره
ومنها انه بعث الى بيت امير المؤمنين علي رضي الله عنه لما امتنع من البيعة فاضرم فيه النار وفيه فاطمة
وجماعة من بني هاشم واجيب عنه بان ما رجح رضي الله عنه عن بيعة ابي بكر لم يكن عن شقاق وخلاف
وانما كان لعذر وقد اعتذر ولهذا اقتدى به واخذ من عطائه وكان يتشاور اليه في جميع اموره
وتواتر مدحه معتقدا صلاحيته للامامة وصحة بيعته وقال خير هذه الامة بعد نبيها ابو بكر وعمر
ومنها انه رد عليه الحسنان لما بويع روي انه لما صعد ابو بكر المنبر بعد البيعة ليخطب الناس جاءه
الحسن والحسين رضي الله عنهما وقالا هذا مقام جدنا ولست له اهلا واجيب بمنع صحة الرواية
ومنها انه ندم على كشف بيت فاطمة رضي الله عنها وقال ليتني تركت بيت فاطمة ولم
اكشفه وهذا يدل على خطائه في ذلك واجيب عنه بانه لم يثبت الكشف عن الثقات واما

مطاعن عمر

مطاعن عمر فمنها انه امر برجم امرأة حاملة واخرى مجنونة فنهاه علي رضي الله عنه وقال
في الاولى ان كان لك عليها سبيل فلا سبيل على حملها وقال في الثانية ان القلم مرفوع عن المجنونة
فقال عمر لولا علي لهلك عمر واجيب عنه بانه لم يعلم الحمل والجنون وقوله لولا علي لهلك
عمر باعتبار عدم مبالغته في البحث عن حالهما يعني لو لم ينبهه علي على تلك الحالة ورجمها لكان
ينالني من الاسف على ترك المبالغة حالة هي افزع من حالة الهلاك ومنها انه شكك في موت
النبي عليه السلم حين قبض فقال والله ما مات محمد ولا يموت حتى يقطع
ايدي رجال وارجلهم ولم يسكن الى موت النبي صلعم حتى تلا عليه ابو بكر انك ميت وانهم
ميتون فقال كأني لم اسمع هذه الاية واجيب بان قضيته في حال موت النبي صلعم لا يدل
على جهله بالقرآن فان في تلك الحالة كانت حالة تشويش البال واضطراب الاحوال والذهول
عن الجليات والغفلة عن الواضحات حتى انه سيان ان بعض الصحابة في تلك الحالة طرأ
عليه الجنون وبعضهم صار اعمى وبعضهم صار اخرس وبعضهم هام على وجهه وبعضهم صار
مقعدا لا يقدر على القيام وفي قوله كأني لم اسمع دلالة على انه سمعها وعلمها لكن ذهل
عنها ويحتمل انه فهم من قوله تعالى هو الذي ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على
الدين كله وقوله ليستخلفنهم في الارض انه يبقى الى تمام هذه الامور وظهورها غاية الظهور
ومنها انه قال كل افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال لما منع من المغالاة في الصداق
روي انه قال يوما في خطبته من غالى في صداق ابنته جعلته في بيت المال فقالت له
امرأة كيف تمنعنا ما احله الله لنا في كتابه بقوله وآتيتم احديهن قنطارا فقال هذا القول
واجيب بانه لم يكن نهي تحريم بل انما نهاه على معنى انه وان كان جائزا لكن تركه اولى
نظرا الى امر المعاش وقوله كل الناس افقه من عمر على طريق التواضع وكسر النفس
ومنها انه اعطى ازواج النبي واقرض ومنع اهل البيت من خمسهم ومنها انه
قضى في الحد بمائة قضيب ومنها انه فضل في القسمة والعطاء المهاجرين على الانصار
والانصار على غيرهم والعرب على العجم ولم يكن ذلك في زمن النبي عليه السلم ومنها انه منع
المتعتين فانه صعد المنبر وقال يا ايها الناس ثلث كن على عهد رسول الله صلعم انا
انهى عنهن واحرمهن واعاقب عليهن وهي متعة النساء ومتعة الحج وحي على خير العمل

وأجيب عن الوجوه الأربعة بأن ذلك ليس مما يوجب قدحاً فيه فإن مخالفة المجتهد لغيره في المسائل الاجتهادية
ليس ببدع ومنها أنه جعل الأمر شورى بعده وخالف فيه من تقدمه فإن النبي عليه السلام حيث لم يفوض تعيين
الإمام إلى اختيار الناس وخالف أبا بكر حيث لم ينص على إمامة واحد معين فاختار الشورى
وجعل الإمامة في ستة نفر وأجيب بأن ذلك ليس من المخالفة في شيء كما مر من أن تنصيص
أبي بكر على واحد معين ليس مخالفاً للنبي عليه السلام ومنها أنه خرق كتاب فاطمة على ما روي من أن
فاطمة لما طالت المنازعة فيها وبين أبي بكر رد أبو بكر عليها فدك وكتب لها بذلك كتاباً فخرجت
والكتاب في يدها فلقيها عمر فسألها عن شأنها فقصت قصتها فأخذ الكتاب وخرقه ودخل على أبي بكر وعاتبه
على ذلك واتفقا على منعها فدك وأجيب عنه بمنع صحة هذا الخبر كيف ولم يروه أحد من الثقات

مطاعن عثمان

وأما مطاعن عثمان رضي الله عنه فمنها أنه ولّى من ظهر فسقه حتى أحدثوا في
أمر المسلمين ما أحدثوا فإنه ولّى الوليد بن عقبة وظهر منه شرب الخمر وصلى بالناس وهو سكران
واستعمل سعيد بن العاص على الكوفة وظهر منه ما أخرج أهل الكوفة وولّى عبد الله بن أبي سرح مصر
فأساء التدبير فتظلم أهلها وتظلموا منه وولّى معاوية الشام فظهر منه الفتن العظيمة وأجيب
عنه بأنه إنما ولّى من ولاه لظنه أنه أهل الولاية ولا اطلاع له على السرائر وإنما عليه الأخذ بالظاهر
والعزل عند تحقق الفسق ومعاوية كان على الشام في زمن عمر أيضاً وإنما ظهر منه الفتن في زمن علي
ومنها أنه آثر أهله وأقاربه بالأموال العظيمة وفرقها عليهم مبذراً في التفريق حتى نقل أنه
دفع إلى أربعة نفر منهم أربعمائة ألف دينار وأجيب بأنها لم تكن من بيت المال بل من خالص ماله
وتموله وثروته مشهور وإيثار الأقارب بأموال خاصة مستحسن شرعاً وعرفاً ومنها أنه حمى الحمى
لنفسه عن المسلمين وذلك خلاف الشرع لأن النبي صلعم جعل الناس في الماء والكلأ شرعاً وأجيب
بأن أخذ الحمى لم يكن لنفسه بل لنعم الصدقة والجزية والضوال وكان ذلك في زمن الشيخين أيضاً
إلا أنه زاد في الحمى لازدياد شوكة الإسلام ومنها أنه وقع منه أشياء منكرة في حق الصحابة
فضرب ابن مسعود حتى مات وأحرق مصحفه وضرب عماراً حتى أصابه فتق وضرب أبا ذر
ونفاه إلى الربذة وأجيب بأن ضرب ابن مسعود إن صح فقد قيل إنه لما أراد عثمان أن
يجمع الناس على مصحف واحد ويرفع الاختلاف بينهم في كتاب الله طلب مصحفه منه فأبى
ذلك مع ما كان فيه من الزيادة والنقصان ولم يرض أن يعمل موافقاً لما اتفق عليه أجلة
الصحابة فأدبه عثمان لينقاد ولا نسلم أنه مات من ذلك وضرب عمار كان لما روي أنه دخل
عليه وأساء عليه الأدب وأغلظ في قوله بما لا يجوز الاجتراء على الأئمة وللإمام التأديب
لمن أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى هلاكه فلا إثم عليه لأنه وقع من ضرورة فعل ما هو
جائز له كيف وإن ما ذكر لازم على الشيعة حيث قيل إن علياً قتل أكثر الصحابة في حربه فإذا جاز
القتل لمفسدة جاز التأديب بالطريق الأولى وضرب أبا ذر لأنه قد بلغه أنه كان في الشام
إذا صلى الجمعة وأخذ الناس في مناقب الشيخين يقول لهم لو رأيتم ما أحدث الناس بعدهما
شيدوا البنيان ولبسوا الناعم وركبوا الخيل وأكلوا الطيبات وكاد يفسد بذلك الأمور
ويشوش الأحوال استدعاه من الشام فكان إذا رأى عثمان قال يوم يحمى
عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم فضربه عثمان بالسوط على ذلك
تأديباً للإمام وذلك مما لا بد منه لكل من أساء الأدب عليه وإن أفضى ذلك إلى الهلاك

ثم قال له إما أن تكف وإما أن تخرج إلى حيث شئت فخرج إلى الربذة ومات بها ومنها أنه أسقط
القود عن ابن عمر ومنها أنه أسقط الحد عن الوليد مع وجوبهما عليهما أما وجوب القود على عبيد الله بن عمر
فلأنه قتل الهرمزان ملك الأهواز وقد أسلم بعدما أسر في فتح الأهواز وأما وجوب الحد على الوليد بن عقبة
فلأنه شرب الخمر وأجيب عن الأول بأنه اجتهد ورأى أنه لا يلزمه حكم هذا القتل لأنه وقع قبل
عقد الإمامة له وعن الثاني بأنه إنما أخره ليكون على ثقة من شربه الخمر وقبل أن يتحقق مضى نحبه
وآل الأمر إلى علي رضي الله عنه فحده هو ومنها أنه خذلته الصحابة حتى قتل وقال أمير المؤمنين
علي رضي الله عنه الله قتله ولم يدفن إلى ثلاثة أيام فإن الصحابة خذلوه وقد كان تمكنهم الدفع عنه
فلولا علمهم باستحقاقه لذلك لما ساغ لهم تأخير نصرته فهذا الخذلان وقول علي رضي الله عنه قتله الله
يشعر بأن قتله كان حقاً وعدم دفنهم له ثلاثة أيام دليل على شدة غيظهم عليه وما ذلك إلا
لسلوكه طريقة غير مرضية وأجيب عنه بأن حديث خذلان الصحابة وتركهم دفنه من غير عذر
لو صح كان قدحاً فيهم لا فيه ونحن لا نظن بالمهاجرين والأنصار رحمهم الله عموماً وبعلي
رضي الله عنه خصوصاً أن يرضوا بقتل مظلوم في جوارهم وترك دفن ميت في جوارهم
سيما من هو ثالث الخلفاء قتل ساجداً وذاكراً وعاكفاً طول النهار ذاكراً ووصاه
رسول الله صلعم بالقتل وبشره بالجنة وأثنى عليه وكيف يخذلونه وقد كان من زمرتهم
وطول العمر في نصرتهم وعلو أساسه في الإسلام وقيامه في دار السلام لكنه لم يأذن لهم
في المحاربة ولم يرض بما حاولوا من المدافعة تحرجاً عن إراقة الدماء ورضاً بأسباب القضاء
ومع ذلك لم يترك الحسن والحسين رضي الله عنهما الدفع عنه وكان أمر الله قدراً
مقدوراً ومنها أنه لم يحضر ... وغاب غيبة عن بدر
وأحد والبيعة أي بيعة الرضوان وذلك نقص بيّن في حقه وأجيب بأن غيبته كانت
بأمر النبي عليه السلام وكفى به منقبة إذ عليه السلام أقام يده في البيعة مقام يده رضي الله عنه

فضائل علي

وعلي أفضل لكثرة جهاده وعظم بلائه في وقائع النبي صلعم بأجمعها ولم يبلغ أحد درجته
في غزاة بدر وهي أول حرب امتحن بها المؤمنون لقلتهم وكثرة المشركين فقتل علي رضي الله عنه
الوليد بن عتبة ثم شيبة بن ربيعة ثم ابن ربيعة ثم العاص بن سعيد بن العاص ثم حنظلة بن
أبي سفيان ثم طعيمة بن عدي ثم نوفل بن خويلد ولم يزل يقاتل حتى قتل نصف المشركين والباقي
من المسلمين وثلاثة آلاف من الملائكة قتلوا النصف الآخر ومع ذلك كانت الراية في يد علي رضي الله عنه
وفي غزاة أحد جمع له الرسول عليه السلام بين اللواء والراية وكانت راية المشركين مع طلحة بن
أبي طلحة وكان يسمى كبش الكتيبة فقتله علي رضي الله عنه فأخذ الراية غيره ولم يزل يقتل
واحداً بعد واحد حتى قتل تسعة نفر فانهزم المشركون واشتغل المسلمون بالغنائم فحمل خالد بن الوليد
بأصحابه على النبي عليه السلام فضربوه بالسيوف والرماح والحجر حتى غشي عليه فانهزم الناس عنه سوى
علي رضي الله عنه فنظر إليه النبي عليه السلام بعد إفاقته وقال له اكفني هؤلاء فهزمهم عنه وكان
أكثر المقتولين منه رضي الله عنه وفي يوم الأحزاب وقد بالغ في هذا اليوم في قتل المشركين
وقتل عمرو بن عبد ود وكان بطل المشركين ودعا إلى البراز مراراً فامتنع عنه المسلمون وعلي
يريد مبارزته والنبي عليه السلام يمنعه من ذلك لينظر صنيع المسلمين فلما رأى امتناعهم أذن
له وعممه بعمامته وقال حذيفة لما دعا عمرو إلى البراز أحجم المسلمون عنه كافة ما خلا
علياً رضي الله عنه فإنه برز إليه فقتله الله على يديه والذي نفس حذيفة بيده لعمله في ذلك اليوم أعظم أجراً من عمل ...

فإنه برز إليه

اصحاب محمد الى يوم القيامة وكان الفتح في ذلك اليوم على يدي علي رضي الله عنه وقال النبي عليه السلام
لضربة علي خير من عبادة الثقلين وفي غزاة خيبر واشتهار جهاده فيها غير خفي وفتح الله على يديه
فان النبي عليه السلام حصر حصنهم بضعة عشر يوما وكان الراية بيد علي رضي الله عنه فاصابه رمد فسلم
النبي عليه السلام الراية الى ابي بكر وانصرف مع جماعة فرجعوا منهزمين خائفين فدفعها من الغد الى عمر
ففعل مثل ذلك فقال عليه السلام لاعطين الراية غدا الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله
كرار غير فرار ايتوني بعلي رضي الله عنه فقيل به رمد فتفل في عينيه ودفع الراية اليه فقتل مرحبا فانهزم
اصحابه وغلقوا الابواب ففتح علي الباب واقتلعه وجعله جسرا على الخندق وعبروا وظفروا
فلما انصرفوا اخذه بيمينه ودحاه اذرعا وكان يغلقه عشرون وعجز المسلمون عن نقله حتى نقله سبعون
رجلا وقال رضي الله عنه ما قلعت باب خيبر بقوة جسمانية ولكن قلعته بقوة ربانية وفي غزاة
حنين وقد سار النبي عليه السلام في عشرة آلاف من المسلمين فتعجب ابو بكر من كثرتهم وقال لن نغلب اليوم
لقلة فانهزموا باجمعهم ولم يبق مع النبي عليه السلام سوى تسعة نفر علي والعباس وابنه الفضل وابو
سفيان بن الحارث ونوفل بن الحارث وربيعة بن الحارث وعبد الله بن زبير وعتبة ومعتب ابنا ابي
لهب فخرج ابو جرول فقتله علي رضي الله عنه فانهزم المشركون واقبل النبي عليه السلام وصاففوا العدو
فقتل علي رضي الله عنه اربعين وانهزم الباقون وغنمهم المسلمون وغير ذلك من الوقائع المأثورة
والغزوات المشهورة التي نقلها ارباب السير فيكون علي افضل لقوله تعالى فضل الله المجاهدين
على القاعدين درجة ولانه اعلم لقوة حدسه وشدة ملازمته لرسول الله صلى الله عليه وسلم لانه في صغره
كان في حجره وفي كبره كان ختنا له يدخل كل وقت وكثرة استفادته منه كان النبي كان في غاية الحرص
على ارشاده وقد قال حين نزل قوله تعالى وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها اذن علي رضي الله عنه
ما نسيت بعد ذلك شيئا وقال علمني رسول الله صلعم الف باب من العلم فانفتح لي من كل باب الف باب
ورجعت الصحابة اليه في اكثر الوقائع بعد غلطهم وقال النبي صلعم اقضاكم علي واسند العقلاء في جميع
العلوم اليه كالاصول الكلامية والفروع الفقهية وعلم التفسير وعلم التصوف وعلم النحو وغيرها فان ارباب
المشايخ تنتهي اليه وابن العباس رئيس المفسرين تلميذه وابا الاسود الدؤلي دوّن النحو بتعليمه وارشاده
واخبر هو بذلك حيث قال والله لو كسرت لي الوسادة لحكمت بين اهل التوراة بتوراتهم وبين
اهل الزبور بزبورهم وبين اهل الانجيل بانجيلهم وبين اهل الفرقان بفرقانهم والله ما من آية نزلت
في بر او بحر او سهل او جبل او سماء او ارض او ليل او نهار الا انا اعلم فيمن نزلت وفي اي شيء نزلت
واذا كان اعلم يكون افضل ولقوله تعالى وانفسنا ليس المراد به نفسه لان احدا لا يدعو نفسه كما لا
يامر نفسه وليس المراد بنفسه فاطمة والحسن والحسين لانهم اندرجوا في قوله تعالى ابناءنا وابناءكم ونساءنا
ونساءكم فلا بد وان يكون شخص آخر غير نفسه وغير فاطمة والحسن والحسين وليس غير علي بالاجماع
فتعين ان يكون عليا وبيان دلالته على كونه افضل الصحابة ان دعاءه للمباهلة يدل على انه
عليه السلام في غاية الشفقة والمحبة والا لقال المنافقون ان الرسول لم يدع للمباهلة من يحبه ويحذر
عليه من العذاب ولكثرة سخاوته على صرف ما له على ذلك ما اشتهر عنه من ايثار المحاويج على نفسه واهل
بيته حتى انه جاد بقوته وقوت عياله وباتوا طاوين جياعا ثلاثة ايام حتى انزل الله في شانهم
ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا وتصدق في الصلوة بخاتمه ونزل في شانه انما
وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وكان ازهد الناس بعد النبي عليه السلم لما تواتر من اعراضه عن لذات الدنيا مع اقتداره عليها

المدني

لا تشبع ابواب الدنيا وغيرها وهذا قال علي يا دنيا اليك عني ابي تعرضت ام الي تشوقت لا حان
حينك هيهات غري غيري لا حاجة لي فيك قد طلقتك ثلاثا لا رجعة فيها فعيشك قصير وخطرك
يسير وكسي واهل حضرتي رزقت الله لونيا كم هذه ابشون في عيش من عمرا في يد مجذوم وكان
اخشن الناس ماكلا وملبسا ولم يشبع من طعام قط قال عبد الله بن رافع دخلت يوما
فقدم جرابا مختوما فوجدنا فيه خبز شعير يابسا مرضوضا فاكل منه فقلت يا امير المومنين
لم ختمته فقال خفت هذين الولدين يلتانه بزيت او سمن وهذا من اختص به علي رضي الله عنه
لم يشاركه فيه غيره ولم ينل احد بعض درجته وكان نعلاه من ليف ويرقع قميصه بجلد تارة
وبليف اخرى وقل ان ياتدم فان فعل فبالملح او الخل فان ترقى فبنبات الارض فان
ترقى فلبن وكان لا ياكل اللحم الا قليلا ويقول لا تجعلوا بطونكم مقابر الحيوان واعبدهم
حتى روي ان جبهته صارت كركبة البعير لطول سجوده وكان يحافظ على النوافل وكانوا
يستخرجون النصول من جسده وقت الصلوة لانقطاعه بالكلية الى الله تعالى واستغراقه في المناجات
واحلمهم حتى ترك عبد الرحمن بن ملجم وداره وجواره ويعطيه العطاء مع علمه بحاله وعفى عن
مروان حين اخذ يوم الجمل مع شدة عداوته له وقوله فيه سيلقى الامة منه ومن ولده يوما احمر
وعفى عن سعيد بن العاص وكان عدوا له غاية العداوة ولما حارب معاوية سبق اصحاب معاوية
الى الشريعة ومنعوه الماء فلما اشتد عطش اصحابه حمل عليهم وفرقهم وملك الشريعة فاراد اصحابه
ان يفعلوا ذلك بهم فنهاهم عن ذلك وقال افسحوا لهم عن بعض الشريعة ففي حد السيف ما يغني عن ذلك
واشرفهم خلقا واطلقهم وجها حتى نسب الى الدعابة مع شدة بأسه وهيبته قال
صعصعة بن صوحان كان فينا كاحدنا لين جانب وشدة تواضع وسهولة قياد وكنا نهابه
مهابة الاسير المربوط للسياف الواقف على راسه واقدمهم ايمانا يدل على ذلك ما روي
ان النبي عليه السلام قال بعثت يوم الاثنين واسلم علي يوم الثلثاء ولا اقرب من هذه المدة وقوله
عليه السلام اولكم اسلاما علي بن ابي طالب وما روي عن علي انه كان يقول انا اول من صلى
وانا اول من آمن بالله ورسوله ولا يسبقني الى الصلوة الا نبي الله وكان قوله مشهورا
بين الصحابة ولم ينكر عليه منكر فدل على صدقه واذا ثبت انه اقدم ايمانا من الصحابة كان افضل
منهم لقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون وروي انه قال رضي الله عنه
على المنبر بمشهد من الصحابة انا الصديق الاكبر آمنت قبل ايمان ابي بكر واسلمت قبل ان اسلم
ولم ينكر عليه منكر فيكون افضل من ابي بكر وافصحهم لسانا على ما يشهد به كتاب نهج البلاغة
وقال البلغاء ان كلامه دون كلام الخالق وفوق كلام المخلوق واسدهم رايا واكثرهم حرصا
على اقامة حدود الله تعالى ولم يتساهل في ذلك اصلا ولم يلتفت الى القرابة والمحبة واحفظهم لكتاب الله
العزيز فان اكثر ائمة القرآن كابي عمرو وعاصم وغيرهما يسندون قراءتهم اليه فانهم تلامذة
ابي عبد الرحمن السلمي وهو تلميذ علي رضي الله عنه والاخبار بالغيب وذلك كاخباره
بقتل ذي الثدية ولما لم يجده اصحابه بين القتلى قال والله ما كذبت فاعتبر القتلى حتى وجده
وشق قميصه ووجد على كتفه سلعة كثدي المرأة عليها شعر ينجذب كتفه مع جذبها ويرجع مع
تركها وقال له اصحابه ان اهل النهروان قد عبروا فقال رضي الله عنه لم يعبروا فاخبروه مرة
ثانية فقال جندب بن عبد الله الازدي في نفسه ان وجدت القوم قد عبروا كنت اول

من تبانا وقال فلما وصلنا النهر لم نجد بهم عبروا حال [illegible] الا زد اثنين لك الامر وذلك دال على [illegible]
على جانبي ضميره واخبر رضي الله عنه بقتل نفسه في شهر رمضان وقتيل له قد مات خالد بن عرفطة بوادي القرى
فقال لم يمت ولا يموت حتى يقود جيش ضلالة صاحب لوائه حبيب بن حمار فقام رجل من تحت المنبر
وقال والله اني لك لمحب وانا حبيب قال اياك ان تحملها ولتحملنها فتدخل بها من هذا الباب واومأ
الى باب الفيل فلما بعث ابن زياد عمر بن سعد الى الحسين رضي الله عنه جعل على مقدمته خالدا وحبيب
صاحب رايته فسار بها حتى دخل المسجد من باب الفيل واستيفاء ذلك متعذر فانه لغاية شهرته غني
عن البيان وظهور المعجزات عنه وقد اشير الى ذلك فيما تقدم واختصاصه بالقرابة والاخوة
فانه عليه السلام لما اخى بين الصحابة اتخذ عليا اخا لنفسه ووجوب المحبة فانه رضي الله عنه كان اول
القربى ومحبة اولي القربى واجبة لقوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا الا المودة في القربى والنصرة
لرسول الله عليه السلام لقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
والمراد بصالح المؤمنين علي كرم الله وجهه على ما صرح به المفسرون والمراد بالمولى هو الناصر ومساواة
الانبياء يدل على ذلك قوله عليه السلام من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى
ابراهيم في حلمه والى موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب اوجب مساواته
للانبياء في صفاتهم والانبياء افضل من باقي الصحابة فكان علي افضل من باقي الصحابة لان المساوي
للافضل افضل وخبر الطائر اهدي الى النبي عليه السلام طائر مشوي فقال اللهم ائتني باحب خلقك اليك
ياكل معي فجاء علي واكل والاحب الى الله تعالى افضل وخبر المنزلة وخبر الغدير وقد مر ذكرهما
وغير ذلك من الاخبار التي تقدم ذكر بعضها والانفاء سبق كفره فانه لم يكفر بالله بل من حين بلوغه
كان مؤمنا بخلاف باقي الصحابة فانهم كانوا قبل بعثة النبي عليه السلام كفرة وكثرة الانتفاع به
مع انتفاع المسلمين به اكثر من انتفاعهم بغيره يدل على ذلك كثرة حروبه وشدة بلائه وقوة شوكة
الاسلام به وتميزه بالكمالات النفسانية كالعلم والسخاوة والشجاعة وحسن الخلق والبدنية كمزيد
القوة وشدة الباس والخارجية من كونه ابن عم رسول الله صلعم وزوج البتول وابا
السبطين الى غير ذلك والجواب انه لا كلام في عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالكمالات
واختصاصه بالكرامات الا انه لا يدل على الافضلية بمعنى زيادة الثواب والكرامة عند الله تعالى بعد
ما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على افضلية ابي بكر ثم عمر ثم لانه الكتاب والسنة
والاثار والامارات على ذلك اما الكتاب فقوله تعالى وسيجنبها الاتقى الذي يؤتي ماله يتزكى
وما لاحد عنده من نعمة تجزى فالجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والاتقى
اكرم لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا نعني بالافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا
لان للنبي عليه السلام عنده نعمة تجزى وهي نعمة التربية واما السنة فقوله عليه السلام اقتدوا باللذين
من بعدي ابي بكر وعمر ودخل في الخطاب علي رضي الله عنه فيكون مأمورا بالاقتداء ولا يؤمر
الافضل ولا المساوي بالاقتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام لابي بكر وعمر هما سيدا كهول
اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام خير امتي ابو بكر ثم عمر وقوله عليه السلام
ما ينبغي لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره وقوله عليه السلام لو كنت متخذا خليلا دون ربي لاتخذت
ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في ديني وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي
وقوله عليه السلام واين مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامن بي وزوجني ابنته وجهزني

قالوا ومواساتي بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وقوله عليه السلام ما طلعت الشمس ولا غربت على احد بعد النبيين والمرسلين افضل من ابي بكر ... حين كان يمشي امام ابي بكر اتمشي امام
من هو خير منك والله ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام
وان كان ظاهره نفي افضلية الغير لكن انما يساق لاثبات افضلية المذكور وقد اتفق ان ابا بكر افضل
من ابي الدرداء والسر في ذلك ان الغالب من كل حال كل اثنين هو التفاضل دون التساوي فاذا
نفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر وعن عمرو بن عاص قلت لرسول الله عليه السلام اي الناس
احب اليك قال عائشة قلت من الرجال قال ابوها قلت ثم من قال عمر وقال النبي عليه السلام
لو كان بعدي نبي لكان عمر وعن عبد الله بن حنطب ان النبي رأى ابا بكر وعمر فقال هذان السمع والبصر
واما الاثر فعن ابن عمر كنا نقول ورسول الله حاضر افضل امة النبي عليه السلام بعده ابو بكر ثم عمر ثم
عثمان وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس افضل بعد النبي عليه السلام قال ابو بكر قلت ثم من قال
عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين
وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه رضي الله عنه لما قيل له
الا توصي قال ما اوصى رسول الله حتى اوصي ولكن ان اراد الله بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما جمعهم
بعد نبيهم على خيرهم واما الامارات فما تواتر في ايام ابي بكر رضي الله عنه من اجتماع الكلمة وتألف
القلوب وتتابع الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن
الشام واطرافها وطرد فارس عن حدود السواد واطراف العراق مع قوتهم وشوكتهم ووفور
اموالهم وانتظام احوالهم وفي ايام عمر من فتح جانب المشرق الى اقصى خراسان وقطع دولة العجم وثل
عرشهم الراسي البنيان الثابت الاركان ومن ترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة
العدل وتقوية الضعفاء ومن اعراضه عن متاع الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها
وفي ايام عثمان من فتح البلاد واعلاء الاسلام وجمع الناس على مصحف واحد مع ما كان
له من الورع والتقوى وتجهيز جيوش المسلمين والاتفاق في نصرة الدين والمهاجرة مرتين
وكونه ختن النبي عليه السلام على ابنتين والاستحياء من اذى [illegible] وتشرفه بقوله عليه السلام
عثمان اخي ورفيقي في الجنة وقوله عليه السلام الا استحي ممن تستحي منه ملائكة السماء وقوله عليه السلام
انه يدخل الجنة بغير الحساب والنقل المتواتر دل على اثنا عشر ولوجوب العصمة واستجماعهم
عندهم وجوه الكمالات فمنهم مذهب الامامية الى ان الامام الحق بعد رسول الله صلعم اثنا عشر
علي بن ابي طالب ثم الحسن ثم الحسين ثم ابنه زين العابدين ثم ابنه محمد الباقر ثم ابنه جعفر الصادق
ثم ابنه موسى الكاظم ثم ابنه علي الرضا ثم ابنه محمد الجواد ثم ابنه علي الزكي ثم ابنه حسن العسكري
ثم ابنه محمد القائم المنتظر المهدي رضوان الله عليهم اجمعين ويدعون انه ثبت بالتواتر نص كل
من السابقين على من بعده ويروون عن النبي عليه السلام انه قال للحسين رضي الله عنه
ابني هذا امام ابن امام اخو امام ابو ائمة تسعة تاسعهم قائمهم وعن مسروق انه قال
بينا نحن عند عبد الله بن مسعود اذ يقول شاب هل عهد اليكم نبيكم كم يكون من بعده
خليفة قال انك لحديث السن وان هذا شيء ما سألني عنه احد نعم عهد الينا نبينا عليه السلام
ان يكون بعده اثنا عشر خليفة عدد نقباء بني اسرائيل ويتشبثون بما ذكرنا انه تجب في الامام
وغير هؤلاء ليسوا معصومين اجماعا فتعينت العصمة لهم والا لزم خلو الزمان عن المعصوم
وقد بينت استحالته واخرى بان الكمالات النفسانية والبدنية باجمعها موجودة في كل واحد منهم

فهو افضل اهل زمانه فيتعين للامامة لا يقال رياسة المفضول عن الفاضل ولا نمنع على المنافل ما تر بعد
الاطلاع على ما سبق وتحاربوا على كفر لقوله عليه السلام حربك حربي يا علي ولا شك ان محاربة رسول الله
صلعم كافر ومخالفوه فسقة لان حبسه الامامة واجبة بعينه واجبة ممن خالفه يكون متابعا لسبيل المؤمنين
ومن يتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا والحق ان محارب علي يكون مخطئا
فالباهر انكون من الفئة الباغية انما كانت محاربة عن شبهة وكذا محارب كل واحد من الخلفاء الراشدين
واما مخالفه ملاخ اما ان يكون عن اجتهاد او لا فان كان الاول فالظاهر ان يكون خطاؤه لا يمس على
التفسيق لانه مجتهد والمخطئ في الاجتهاد لا يكون اثما وان كان الثاني فلا شك في فسقه وكذا مخالفة
سائر الخلفاء الراشدين [...] المقصد السادس في المعاد والوعد والوعيد وما
يتصل بذلك حكم المثلين واحد والسمع دال على امكان الثاني هل يمكن وجود عالم اخر مماثل لهذا
العالم ام لا ذهب المليون الى الجواز وذهب بعض الاوائل الى امتناعه واحتج المحق على امكانه
بدليلين عقلي وسمعي اما العقلي فهو ان حكم المثلين واحد واذا كان احد المثلين ممكنا كان الاخر ايضا
ممكنا والا لم يكونا مثلين هذا خلف واما السمعي فبقوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض
بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم واحتج من زعم ان مثل هذا العالم ممتنع بوجهين
احدهما انه لو وجد عالم اخر لكان كرة مثل هذا العالم ولا يمكن وجود كرتين متماثلتين الا بحصول
فرجة بينهما الثاني لو وجد عالم اخر مثل هذا العالم لكان فيه ايضا العناصر الاربعة فان لم تطلب امكنة
عناصر هذا العالم لزم اختلاف مقتضيات الطبائع في مقتضياتها وان طلبت لزم ان يكون
في الامكنة الاخر بالقسر دائما والجواب عن الاول انا لا نسلم ان العالم كرة ولو سلم فلا نسلم وجوب الخلاء
بينهما لم لا يجوز ان يكون ما في البين جسم اخر وعن الثاني انا لا نسلم انه يلزم اختلاف مقتضيات الطبائع لم لا يجوز
ان تقتضي كل عنصر مكانا مماثلا لمكان ما يماثله مثلا ارض كل عالم تقتضي مركز
هذا العالم وتلك العالم محيط هذا العالم والعالم تسند المنع بما استند في المشهور يمنع لجواز
ان يكون طبائع عناصر العالمين عالم مخالفة لطبائع عناصر عالم اخر وان كانت مماثلة لها في
الجسمية لان اختلاف طبائع عناصر العالمين ينافي تماثلهما والى هذين الجوابين اشار بقوله
والكرية ووجوب الخلاء واختلاف المتفقات ممنوعة واختلفوا في ان العالم هل يصح ان يعدم
ويفنى ام لا فذهبت الفلاسفة الى امتناعه اخذا بالى انه قديم وما ثبت قدمه امتنع عدمه وذهبت
الكرامية والجاحظ الى ان العالم محدث ومع ذلك يمتنع الفناء وذهبت الاشاعرة وابو علي
الى ان جواز فناء العالم يعلم بالعقل وذهب ابو هاشم الى انه انما يعرف بالسمع والمحق اختار
ان جواز عدمه يعلم بالعقل ووقوع عدمه بالسمع اما الاول فلانه ممكن والممكن يجوز له العدم كما يجوز
له الوجود اذ لو امتنع عليه العدم لزم الانقلاب من الامكان الى الوجوب والى هذا المعنى اشار
بقوله والامكان يقتضي جواز العدم اولا ونظرا الى ان الممكن يجوز ان يسبع فناؤه اي عدمه
الطاري بعد وجوده والا لزم من ذلك انقلابه من الامكان الذاتي الى الوجوب الذاتي واما كان
لم لو امتنع عليه العدم مطلقا طاريا كان او مبتدئا وقد مر بيان ذلك مستقصى في مبحث ان المعدوم
لا يعاد واما الثاني فلان الدلائل السمعية تدل على وقوع العدم مثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه
وقوله تعالى هو الاول والاخر والاخرية في حقه تعالى انما يتحقق ان لو بقي بعد فناء ما سواه وقوله تعالى
يوم نطوي السماء كطي السجل للكتب الى غير ذلك من النصوص القطعية والى هذا المعنى اشار بقوله والسمع

امامة

بحث المعاد
المعاد هو مصدر او مكان وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان عليه
والمراد هيهنا الرجوع الى الوجود بعد الفناء او رجوع اجزاء البدن الى الاجتماع بعد التفرق
والى الحياة بعد الموت و الارواح الى الابدان بعد المفارقة واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة فمعناه رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الالات
والتبرا عما ابتليت به من الظلمات
والكروية

دل عليه اي على العدم وقوله وتناول السمع المكلف بالتفرق كمافي قصة ابراهيم عليه السلام اشارة الى جواب
وهو ان يقال لو وقع العدم ينافي القول بالمعاد لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذا وقع العدم
امتنع الاعادة فلم يحصل المعاد وتقرير الجواب ان يقال انه لا اشكال في غير المكلفين فانه يجوز ان يعدم
بالكلية ولا يعاد واما بالنسبة الى المكلفين فانه يتناول العدم بتفرق الاجزاء ويتناول المعاد بجمع تلك
تلك الاجزاء وتاليفها بعد التفريق والذي يصح هذا المعنى قصة ابراهيم عليه السلام فانه لما طلب اراءة
احياء الموتى حيث قال رب ارني كيف تحيي الموتى قال الله تعالى في جوابه فخذ اربعة من الطير
فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا فانه يظهر منه ان المراد باحياء
الموتى تفريق الاجزاء المتفرقة بالموت واثبات البقاء وهو غير معقول لانه ان قام به لم يكن ضدا
وكذا ان قام بالجوهر ولا سقاء الاولوية ولا استلزام انعكاس التخالف او الستر ذهب ابو علي
وابو هاشم ومتبعوهما الى ان الله تعالى يخلق الفناء فيفني به جميع الاجسام لكونه ضدا ومنافيا لها
ثم قال ابو علي انه يخلق لكل جوهر فناء وقال ابو هاشم ان فناء واحدا يكفي لافناء الكل والمصنف
ابطل هذا المذهب ولما كان مشتملا على مقدمات احدها ان الفناء موجود وثانيها انه مناف لما
سواه من الموجودات وثالثها انه يفني به الموجودات اجمل في ابطال كل منها وجها على حدة اما ابطال
ان الفناء موجود فلانه لو كان موجودا فقد كان معدوما قبل والا لم يكن ما فرضناه فانيا موجودا اصلا
فعدمه اما لذاته فيلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي او الوجوب الذاتي والا لم يقبل الوجود
واما بسبب وجود منفذه فيلزم الدور والى هذا اشار بقوله والاستلزام انقلاب الحقائق او الدور
واما ابطال انه مناف لما سواه فلانه ان كان قائما بذاته كان جوهرا فلا يكون ضدا للجوهر وان كان قائما
بغيره فلا بد وان يكون قائما بالجوهر ابتداء او بواسطة فلا يكون على هذا التقدير ضدا للجوهر فلا يكون
منافيا للموجودات وفي هذا المعنى اشار بقوله لانه ان قام بذاته لم يكن ضدا وكذا ان قام بالجوهر
واما ابطال انه يفني به الموجودات فلان اعدامه لموجود ليس اولى من اعدام ذلك الموجود اياه
اي منعه من الدخول في الوجود بل نقول هذا اولى من ذلك لان الاشتداد من ان الدفع اسهل من
الرفع وفي هذا اشار بقوله ولاستعداء الاولوية واثبات بقاء الاتي يستلزم الترجح بلا مرجح واجتماع
النقيضين واثباته في محل يستلزم توقف الشيء على نفسه اما ابتداء او بواسطة وذهب طائفة الى ان الجوهر باق
ببقاء قائم بذاته فاذا انتفى ذلك البقاء انتفى الجوهر والمحق ابطل هذا المذهب وقال في ابطاله اثبات بقاء
لا في محل يستلزم الترجيح بلا مرجح واجتماع النقيضين وذلك لان البقاء الذي اما ان يكون مع جوهر او غيره
فان كان الاول لزم الترجيح بلا مرجح لانه لا يمكن ان يكون كل من الجوهر والبقاء الذي هو باق
بالبقاء والجوهر الذي هو البقاء شرطا للاخر لاستحالة الدور فيكون احدهما شرطا للاخر من غير عكس فيلزم
الترجيح بلا مرجح لانه لم يكن جعل احدهما شرطا للاخر اولى من العكس وان كان الثاني لزم اجتماع النقيضين
لانه باعتبار ان يكون قائما بذاته لا يكون في محل وباعتبار كونه عرضا يكون في محل فيلزم اجتماع النقيضين
وذهب جماعة من الاشاعرة الى ان الجوهر باق ببقاء قائم به فاذا اراد الله تعالى اعدام الجوهر لم يوجد
البقاء فانتفى الجوهر والمحق ابطل ذلك المذهب بان حصول البقاء في المحل يتوقف على حصول
المحل في الزمان الثاني وحصوله في الزمان الثاني هو معنى البقاء فيلزم توقف الشيء على نفسه ابتداء او معلول البقاء
فيلزم توقف الشيء على نفسه بواسطة ووجب ايفاء الوعد والحكمة تقتضي وجوب البعث والضرورة
قاضية بثبوت الجسماني من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع امكانه ولا يجب اعادة فواضل المكلف اختلفوا
في المعاد فاطبق المليون على المعاد الجسماني وذهب طائفة من المحققين الى المعاد النفساني والمراد به
المتفرقة وهو جمع الاجزاء

وعود الروح بعد موت البدن ونحوه لم يمكن اثباته بالبراهين العقلية واما المعاد الجسمي فلا مجال للبرهان على
اثباته ونفيه ولكن يجب ان يعتقد على الوجه الذي ذكره الانبياء لانهم صادقون وقد ذهب طائفة الى بطلانه واحتج
المحقق على وجود المعاد بوجهين الاول ان الله تعالى وعد المكلف بالثواب على الطاعة وتوعده بالعقاب
على المعصية بعد الموت ولا يتصور الثواب والعقاب بعد الموت الا بعد العود فيجب العود ايفاء
للوعد والوعيد والثاني ان الله تعالى كلف بالاوامر والنواهي فيجب ان يصل الثواب بالطاعة والعقاب
على المعصية فيجب البعث لئلا ينتقض الحكمة والا لكان ظالما تعالى عما يقولون علوا كبيرا وهذا البيان يتعلق بالمعادين
الجسماني والروحاني وان العدل واجب على الله تعالى كما هو مذهب المحقق والحق ان المعاد الجسماني والروحاني
كلاهما واقع اما الروحاني فلما تبين ان النفس تبقى بعد خراب البدن ولها سعادة وشقاوة وقد
جاء في القرآن مثل قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون
فرحين وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية واما الجسماني فلا يستقل باثباته
العقل باثباته ولكن قد ورد في القرآن آيات كثيرة دالة على اثباته بحيث لا تقبل التاويل منها
قوله تعالى قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة ايحسب الانسان ان
لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه أئذا كنا عظاما نخرة وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير
وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور الى غير ذلك مما لا يحصى
فالمعاد الجسمي من ضروريات دين محمد عليه السلم لانه امر ممكن اخبر به الصادق فيجب التصديق والايمان به
وانما قلنا انه ممكن لان المراد به جمع الاجزاء المتفرقة وهو ممكن بالضرورة قوله ولا يجب اعادة فواضل
المكلف اشارة الى جواب شبهة تقريرها ان المعاد الجسمي غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا فصار
جزء بدن الماكول جزء بدن الآكل فهذا الجزء اما ان لا يعاد اصلا وهو المطلوب او يعاد في كل واحد
منهما وهو محال لاستحالة ان يكون جزء واحد بعينه في آن واحد في شخصين متباينين او يعاد في
احدهما وحده فلا يكون الآخر معادا بعينه وهذا مع افضائه الى الترجيح بلا مرجح يثبت مقصودنا
وهو انه لا يمكن اعادة جميع الابدان باعيانها كما زعمتم تقرير الجواب ان المعاد انما هو الاجزاء
الاصلية وهي الباقية من اول العمر الى آخره لا جميع الاجزاء على الاطلاق وهذا الجزء فضل في الآكل
الآكل فلا يجب اعادته به وهذا معنى قول المحقق ولا يجب اعادة فواضل المكلف ثم ان كان
من الاجزاء الاصلية للماكول اعيد فيه والا فلا وعدم انخراق الافلاك وحصول الجنة فوقها
ودوام الحيوة مع الاحتراق وتولد البدن من غير التوالد وتناهي القوى الجسمية استبعادات
احتج المنكرون للمعاد على امتناع حشر الاجساد بانه لو ثبت المعاد الجسمي فاما ان يكون عود الروح
الى البدن في عالم العناصر وهو التناسخ او في عالم الافلاك وهو يوجب انخراق الافلاك وهو محال
وبانه يلزم تولد البدن من غير التوالد وذلك عند البعث وهو ممتنع وعلى امتناع وجود
الجنة بانه لا يمكن حصولها في عالم العناصر ولا في عالم الافلاك لانها لا يسعها كقوله تعالى وجنة
عرضها كعرض السموات والارض فلا بد وان يكون فوق الافلاك اعني خارجا وذلك محال
لان الفلك المحيط بجميع الافلاك محدد للجهات وليس وراءه عالم اجسام وعلى امتناع تأبيد الثواب
والعقاب بانه يلزم دوام الحيوة مع الاحتراق وعدم تناهي القوى الجسمانية لان وصول
الثواب دائما ووصول العقاب بالنسبة الى البعض دائما يوجب الحركات الغير المتناهية
واجاب المحقق عن هذه الوجوه بانها استبعادات ولا امتناع فيها فما ذكر من ان الافلاك

حادثة كما ذكر فيكون عدمها جائزا واذا كان عدمها جائزا كان انخراقها ايضا جائزا على ان عود الروح
الى البدن في عالم العناصر لا يوجب التناسخ وحصول الجنة فوق الافلاك جائز وما ذكر من محدد
الجهات فهو مسلك فلسفي لا نقول بها ودوام الحيوة مع دوام الاحتراق ممكن والتولد ايضا ممكن
كما في خلق آدم عليه السلم والقوة الجسمانية قد لا تتناهى انفعالاتها وكذا افعالها ويستحق الثواب وهو النفع
المستحق المقارن للتعظيم والاجلال والمدح وهو قول ينبئ عن ارتفاع حال الغير مع قصد الرفع
بفعل الواجب والمندوب وفعل ضد القبيح وهو الترك له على مذهب من يثبت الترك
فعلا والاخلال به اي بالقبيح بشرط فعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه مع شرطي استحقاق
الثواب على الثواب والمدح بفعل الواجب ان يفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه والمندوب
كذلك يشترط في استحقاق على الثواب والمدح بفعله ان يفعله لندبه او لوجه ندبه والفعل
لانه ترك قبيح اي انما يستحق على ضد القبيح الثواب والمدح اذا فعله لانه ترك قبيح والاخلال
بالقبيح لانه اخلال به فانه اذا فعله لانه اخلال بالقبيح يستحق الثواب والمدح فانه لو فعل الواجب
او المندوب لما ذكر لم يستحق مدحا ولا ثوابا بهما وكذا لو ترك القبيح او اخل به لغرض آخر
من لذة او غيرها لم يستحق المدح والثواب وانما يستحق الثواب والمدح بفعل الطاعة لان
الطاعة مشقة الزمها الله تعالى المكلف وظاهر ان المشقة من غير عوض ظلم وهو قبيح لا يصدر عن
الحكيم والعوض لا يكون الا نفعا ولا يصح الابتداء به اذ لو امكن الابتداء به لكان التكليف عبثا
وكذا يستحق العقاب وهو الضرر المستحق المقارن للاهانة والذم وهو قول ينبئ عن
اتضاع حال الغير مع قصده بفعل القبيح والاخلال بالواجب لاشتماله على اللطف وذلك
لان المكلف اذا علم ان المعصية يستحق بها العقاب فانه يبعد عن فعلها ويقرب الى فعل
ضدها واللطف على الله تعالى واجب ولدلالة السمع من القرآن والاحاديث على ان فعل
القبيح والاخلال بالواجب سبب لاستحقاق العقاب ولما كان لسائل ان يقول لو كان
الاخلال بالواجب سببا لاستحقاق الذم والاخلال بالقبيح سببا لاستحقاق المدح لكان المكلف
لو اخل بالواجب وبالقبيح كان مستحقا للمدح والذم ايضا فيلزم اجتماع الاستحقاقين اي استحقاق
المدح والذم في مكلف وهو ممتنع اجاب بقوله ولا امتناع في اجتماع الاستحقاقين باعتبارين
استحقاق المدح باعتبار الاخلال بالقبيح واستحقاق الذم باعتبار الاخلال بالواجب وايجاب
المشقة في شكر المنعم قبيح ذهب ابو القاسم البلخي الى ان ايجاب هذه التكاليف وقع شكرا للنعم
التي انعم الله تعالى بها فلا يستحق المكلف بها ثوابا فبين المحقق بطلانه بان ايجاب المشقة في شكر
النعم قبيح عند العقلاء اذ يقبح عقلا ان ينعم الانسان على غيره ثم يكلفه ويوجب عليه شكره
على تلك النعم من غير ان يصل اليه ثواب والقبيح لا يصدر من الله تعالى فتعين ان يكون ايجاب
التكاليف لاستحقاق الثواب ولقضاء العقل به مع الجهل دليل آخر على بطلان هذا
المذهب تقريره ان العقل يقضي بوجوب شكر المنعم مع الجهل بالتكاليف الشرعية وقضاء العقل
بوجوب الشكر مع الجهل بالتكاليف يوجب الحكم بان التكاليف ليست شكرا او وقع فيه شكرا
وشرطه اي شرط استحقاق الثواب كون الفعل المكلف به الواجب او المندوب او الاخلال به
اي بالقبيح شاقا اذ المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقة فاذا انتفت انتفى الثواب
ولا يشترط في استحقاق الثواب بفعل الطاعة دوام الندم على فعل الطاعة فان الطاعة حالة
صدورها عن الفاعل يمتنع الندم عليها فلا فائدة في اشتراطه مع انها سبب للاستحقاق

الثواب ثم زعم القدم شرطا في بقاء استحقاق الثواب وكذا الايشترط في استحقاق الثواب انتفاء النفع
العاجل اذا فعل الفعل المكلف به للوجه الذي اوقع لوجه الوجوب او الوجوب او لوجه الندب
او للندب ويجب اقتران الثواب بالتعظيم والعقاب بالاهانة للعلم الضروري باستحقاقهما مع فعل
موجبهما وذهب المعتزلة الى ان الثواب يجب ان يقترن بالتعظيم والعقاب يجب ان يقترن بالاهانة
واختاره المص واحتج عليه بانا نعلم بالضرورة ان من فعل الفعل الشاق المكلف به فانه يستحق التعظيم
والاجلال وكذلك من فعل الفعل القبيح يستحق الاهانة والاستخفاف ويجب دوامهما وذهب
المعتزلة الى انه يجب دوام ثواب اهل النعيم وعقاب اهل الجحيم واختاره المص واحتج عليه بوجوه الاول
ان دوام الثواب على الطاعة وكذا دوام العقاب على المعصية يبعث المكلف على فعل الطاعة
ويزجره عن المعصية فيكون لطفا واللطف واجب واليه اشار بقوله لاشتماله على اللطف
والثاني ان المدح والذم دائمان اذ لا وقت الا ويحسن فيه مدح المطيع وذم العاصي وهما معلولا
الطاعة والمعصية فيجب دوام الثواب والعقاب لان دوام احد المعلولين يستلزم دوام المعلول
الآخر واليه اشار بقوله ولدوام المدح والذم الثالث ان الثواب لو كان منقطعا لحصل
لصاحبه الالم بانقطاعه والعقاب لو كان منقطعا لحصل لصاحبه السرور بانقطاعه فلم يكن الثواب
والعقاب خالصين عن شوب لكن يجب خلوصهما لما سيجيء متصلا بهذا البحث والى
ذلك اشار بقوله ولحصول نقيضهما لولاه اي لولا الدوام بانقطاع الثواب الذي هو النفع
حصول ضرر الالم الذي هو نقيضه وبانقطاع العقاب الذي هو الضرر حصول نفع السرور
الذي هو نقيضه ويجب خلوصهما اي خلوص الثواب والعقاب عن الشوائب اما الثواب
فلانه لو لم يكن خالصا لكان انقص حالا من العوض والتفضل اذا كانا خالصين وانه غير
جائز والى هذا اشار بقوله والا لكان الثواب انقص حالا من العوض والتفضل على
تقدير حصوله اي حصول الخلوص فيهما اي في العوض والتفضل واما العقاب فلانه ادخل
في باب الزجر من الثواب فيجب خلوصه بالطريق الاول والى هذا اشار بقوله وهو ادخل
في باب الزجر ولما كان لسائل ان يقول ان الثواب لا يخلص عن الشوب لان اهل
الجنة درجاتهم متفاوتة فمن كان ادنى مرتبة يكون مغتما اذا شاهد من هو اعظم درجة
ولانه يجب على اهل الجنة الشكر على نعم الله ويجب عليهم الاخلال بالقبائح وكل ذلك مشقة فلا يكون
الثواب خالصا من الشوب وايضا فان اهل النار يتركون القبائح فيجب ان يثابوا
بتركها فلا يكون عقابهم خالصا عن شوب من الثواب اجاب المص بان كل ذي مرتبة
في الجنة لا يطلب الازيد من مرتبته فلا يكون مغتما بمشاهدة من هو اعظم درجة منه
ويبلغ سرورهم بالشكر الى حد انتفاء المشقة وغناهم بالثواب ينفي عنهم مشقة ترك القبائح
واهل النار يلجأون الى ترك القبائح فلا يثابون به فيكون عقابهم خالصا عن الشوب
ويجوز توقف الثواب على شرط والا لاثيب العارف بالله في ابتدائه ذهب جماعة من المعتزلة
الى ان الثواب يجوز ان يتوقف على شرط واختاره المص واحتج عليه بانه لو لم يجز توقف
الثواب على شرط لكان العارف بالله وحده من غير ان يصدق النبي عليه السلم في رسالته
مثابا في الثاني باطل بالاتفاق فبيان الملازمة ان العارف بالله وحده من غير ان يصدق
النبي عليه السلم له معرفة مستقلة فلو لم يجز توقف الثواب على شرط لوجب ان يثاب بالمعرفة
المستقلة وان لم يصدق النبي والاحباط لاستلزامه الظلم ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة

باطل

خيرا يره وذهب جماعة من المعتزلة الى الاحباط والتكفير بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة
ويكفر ذنوبه المتقدمة بطاعته المتأخرة ونفاه المحققون واختاره المص واحتج عليه بانه ظلم لان من اطاع
واساء وكان اساءته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ولقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والايفاء
بوعده واجب ثم القائلون بالاحباط والتكفير اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر يسقط المتقدم ويبقى
هو على حاله وقال ابو هاشم ينتفي الاقل بالاكثر وينتفي من الاكثر بالاقل ما ساواه ويبقى الزائد مستحقا وان تساويا
صار كان لم يكن وهذا هو الموازنة والمص اراد ابطال مذهب ابي هاشم فقال ولعدم الاولوية اذا
كان الاخر ضعفا وحصول المتنافيين مع التساوي تقريره انا لو فرضنا استحق المكلف خمسة اجزاء من
الثواب وعشرة اجزاء من العقاب فاسقاط احد الخمسين من العقاب دون الاخرى ليس اولى
من العكس فاما ان يسقطا معا وهو خلاف مذهبه ولا يسقط شيء منهما وهو المط ولو فرضنا انه استحق
خمسة اجزاء من الثواب وخمسة اجزاء من العقاب فان تقدم اسقاط احدهما للاخر لم يسقط الباقي بالمعدوم
لاستحالته ونه المغلوب والمعدوم غالبا ومؤثرا وان تقارنا لزم وجودهما معا لان علة عدم
كل واحد منهما وجود الاخر فلو عدما معا وجدا معا لان العلة موجودة حال حدوث المعلول
وهما موجودان حال كونهما معدومين فيلزم الجمع بين النقيضين واجيب بان كل واحد من العكسين
يوثر في الاستحقاق الناشي عن الاخر حتى يبقى من احد الاستحقاقين بقدر ما يجب رجحانه على الاخر
والمتكسر واحدا كالملح بحاله في المزاج ايضا والحق انه ليس ههنا تاثير وتاثر حقيقة بل احباط الطاعة والمعاصي
الثواب ان الله لا يثيب عليها ومعنى الموازنة انه لا يثيب عليها ويترك العقوبة على المعصية بقدرها
وفي بحر الجواب عن الصورة الاولى ايضا فان اسقاط احدى الخمسين وان لم يكن اولى من الاخر
لكن المجموع يرجح انهما شاء على ما مر من اسقاط العقاب وابقاء غيرهما والكافر مخلد وعذاب صاحب
الكبيرة منقطع لاستحقاق الثواب بايمانه ولقبحه عند العقلاء اتفق المسلمون على ان عذاب الكفار المعاندين
دائم لا ينقطع والكافر المبالغ في الاجتهاد الذي لم يصل الى الحق زعم الجاحظ والعنبري انه معذور لقوله تع
وما جعل عليكم في الدين من حرج والا تكذيب مع بذل الجهد والطاقة من غير تقصير قبيح وذهب الباقون
الى انه غير معذور واقدموا الاجماع عليه قبل ظهور المخالفين قالوا كفار زمن رسول الله الذين قتلوا
وحكم بخلودهم في النار لم يكونوا عن آخرهم معاندين بل منهم من اعتقد الكفر بعد بذل المجهود ومنهم
من بقي على الشك بعد افراغ الوسع وختم الله على قلوبهم ولم يشرح صدرهم للاسلام فلم يهتدوا
الى حقيته ولم ينقل عن احد قبل المخالفين هذا الفرق الذي ذكره الجاحظ والعنبري وقوله تع
وما جعل عليكم في الدين من حرج خطاب لمن اهل الدين لا لمن خارجين من الدين وكذا اطفال المشركين
عند الاكثرين لدخولهم في العمومات وما روي ان النبي عليه السلم قال هم في النار حين سألت خديجة عن حالهم
وقالت المعتزلة وبعض الاشاعرة لا يعذبون بل هم خدم اهل الجنة لما ورد في الحديث ولان تعذيب
من لا جرم له ظلم واما ان عذاب صاحب الكبيرة هل هو منقطع فمذهب اهل السنة والامامية من الشيعة
وطائفة من المعتزلة الى انه منقطع واختاره المص واحتج عليه بان صاحب الكبيرة يستحق الثواب بايمانه
لقوله تع فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولا شك ان الايمان اعظم اعمال الخير فان استحق العقاب
بالمعصية فاما ان يقدم الثواب على العقاب وهو باطل بالاتفاق او بالعكس فهو المط وبانه لو لم ينقطع
عذابه يلزم انه اذا عبد الله تع مكلف مدة عمره ثم عمل كبيرة في آخر عمره لا ينقطع عذابه وهو قبيح عقلا
والسمعيات متأولة ودوام العقاب مختص بالكافر السمعيات التي تمسك المعتزلة بها على عدم انقطاع عذاب
صاحب الكبيرة مثل قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا ومن يقتل مؤمنا متعمدا
فجزاؤه جهنم خالدا فيها ومن يتعد حدود الله يدخله نارا خالدا فيها متأولة اما بتخصيص العموم بالكافر
او بحمل الخلود على المكث الطويل واما قولهم ان الثواب والعقاب ينبغي ان يكونا دائمين

دوام الثواب والعقاب

لعل المراد دوامهما بالنسبة الى المؤمن والكافر لا دوام العقاب للعاصي مطلقا وان كان صاحب كبيرة من المسلمين كما في التسعة عشر المختلفين في الشرح القديم

الثواب

لا يثيب

ان يحصل الاحباط

استحقاق

النفع بين ... والعذاب

في ان الكافر مخلد

عذاب صاحب الكبيرة منقطع

شبعه

اثر

في العفو

لما تقدم من ان المراد بدوام العقاب دوام عقاب الكفار فقط والاثم والعفو واقع لانه حقه تعالى فجاز اسقاطه
ولا ضرر عليه في تركه مع حسن اسقاطه ولانه احسان وشيمة اتفقت الامة على ان الله تعالى يعفو عن الصغائر مطلقا
وعن الكبائر بعد التوبة ولا يعفو عن الكفر قطعا واختلفوا في جواز العفو عن الكبائر بدون التوبة فذهب
جماعة من المعتزلة الى انه جائز عقلا غير جائز سمعا وذهب الباقون الى وقوعه عقلا او سمعا واختاره
المصنف واحتج على وقوعه بان العقاب حق الله تعالى فجاز اسقاطه وبان العقاب ضرر على المكلف
ولا ضرر على الله تعالى في تركه وكل ما كان كذلك فاسقاطه حسن فهو واقع ولان العفو احسان والاحسان
على الله تعالى واجب وعلى وقوعه سمعا بالدلائل السمعية مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
ما دون ذلك لمن يشاء وقوله تعالى قل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان
الله يغفر الذنوب جميعا الى غير ذلك من النصوص فان قيل يجوز حمل النصوص على العفو عن الصغائر
او عن الكبائر بعد التوبة قلنا هذا ممنوع لكونه عدولا عن الظاهر من غير دليل مع ان [illegible]
المفسرين بلا ضرورة مما لا يكاد يصح في بعض الآيات كقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية فان المغفرة
بالتوبة تعم الشرك وما دونه فلا يصح التفرقة بينها وبين ما دونه وكذا يعم كل احد من العصاة فلا يلائم التعليق
بمن يشاء المفيد للبعضية على ان في تخصيصها اخلالا بالمقصود اعني التهويل بشأن الشرك [illegible]

في الشفاعة

[illegible] حيث لا يغفر ويغفر جميع ما سواه والاجماع على الشفاعة فقيل لزيادة المنافع ويبطل منا في حقه
اتفق المسلمون على ثبوت الشفاعة لقوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وفسر بالشفاعة ثم
اختلفوا فذهب المعتزلة الى انها عبارة عن طلب زيادة المنافع للمؤمنين المستحقين للثواب وابطله
المصنف بان الشفاعة لو كانت لطلب زيادة المنافع لكنا شافعين في النبي عليه السلام لانا نطلب
زيادة المنافع له وهو مستحق للثواب [illegible] الشفيع اعلى مرتبة من المشفوع له ونفي المطاع
لا يستلزم نفي الاجابة يعني رده على جواب دليل المعتزلة تقريره ان الله تعالى قال ما للظالمين من حميم ولا شفيع
يطاع نفى الله تعالى قبول الشفاعة عن الظالمين فلا تكون الشفاعة ثابتة في حق العصاة تقرير الجواب
انه تعالى نفى الشفيع الذي يطاع ونفي شفيع خاص لا يستلزم نفي الشفيع مطلقا وباقي السمعيات متأولة بالكفار
اشارة الى جواب استدلالهم بمثل قوله تعالى وما للظالمين من انصار وقوله تعالى يوم لا تجزي نفس عن
نفس شيئا وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين تقرير الجواب ان هذه الآيات متأولة بتخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة على انا لا نسلم العموم في الازمان والاحوال وان سوق الكلام لعموم السلب
لا لسلب العموم وايضا الظالم على الاطلاق هو الكافر ونفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة لانها طلب
على خضوع والنصرة ربما تنبئ عن مدافعة ومغالبة وقيل في اسقاط المضار والحق صدق الشفاعة
فيهما وثبوت الثاني له عليه السلام لقوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي وذهب طائفة
الى ان الشفاعة بالنسبة الى العصاة في اسقاط المضار عنهم والحق عند المصنف صدق الشفاعة فيهما
اي في زيادة المنافع لهم واسقاط المضار عنهم اذ يقال شفع فلان لفلان اذا طلب له زيادة
منافع او اسقاط مضار اقول وقد يعود وجه الابطال المذكور الى لزوم كوننا شافعين
للنبي عليه السلام ويمكن الجواب عنها باعتبار زيادة قيد فيها اعني كون الشفيع اعلى من المشفوع له
ثم بين ثبوت الشفاعة بالمعنى الثاني للنبي عليه السلام لقوله عليه السلام ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي

في التوبة

والتوبة وهي الندم على المعصية في الحال والعزم على تركها في الاستقبال والتحقيق ان ذكر العزم
انما هو للتقرير والبيان لا للتقييد والاحتراز اذ النادم على المعصية لقبحها لا يخلو عن ذلك العزم البتة
على تقدير الخطور والاقتدار واجبة لدفعها الضرر الذي هو العقاب او الخوف منه ودفع الضرر
واجب فما يندفع به الضرر ايضا يكون واجبا ولوجوب الندم على كل قبيح او اخلال بواجب هذا عند
المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين واما عند الاشاعرة فوجوبها بالسمع لقوله تعالى توبوا الى الله جميعا

توبة

توبة نصوحا ونحو ذلك ويندم على القبيح لقبحه والا انتفت التوبة فان من ندم على المعصية لاضرارها ببدنه
او اخلالها بعرضه او ماله او لغرض آخر لا يكون تائبا وخوف النار ان كان هو الغاية فكذلك يعني ان كان
الندم على المعصية لخوف النار لا يكون ذلك توبة كما اذا ندم عليها لاضرارها بالبدن لما ذكرنا ان
المعتبر هو الندم لقبح المعصية لا لغرض آخر وكذلك الاخلال بالواجب فان الندم عليه انما يكون توبة اذا
كان لانه اخلال بالواجب واما اذا كان ندمه لخوف المضرة او النقصان بماله او عرضه او لخوف النار
لم يكن توبة فلا يصح من البعض اي اذا ثبت ان الندم على فعل القبيح او الاخلال بالواجب انما يكون
توبة اذا كان الندم لانه قبيح او اخلال لزم ان لا يصح التوبة من قبيح دون قبيح لانه اذا ندم على قبيح دون
قبيح ظهر انه لم يندم على القبيح لقبحه اذ لو كان كذلك لوجدت بعض دون بعض وهذا مذهب ابي هاشم
وذهب ابو علي الى انه يصح التوبة من قبيح دون قبيح واحتج عليه بان الندم على قبيح دون قبيح كما
ان الاتيان بواجب دون واجب وذلك كما يجب عليه ترك القبيح لقبحه كذلك يجب عليه فعل الواجب لوجوبه
ولو لزم من اشتراك القبائح في القبح عدم صحة الندم على قبيح دون قبيح لزم من اشتراك الواجبات في الوجوب
عدم صحة الاتيان بواجب دون واجب ورد المصنف بقوله ولا يتم القياس على الواجب للفرق بين المقيس
والمقيس عليه لكونه نفيا لا يحصل الا بترك جميع القبائح بخلاف الاتيان بالواجب لكونه اثباتا يحصل بالاتيان
واجب دون واجب اقول فيه نظر لان الكلام في الواجبات التي صدر عن المكلف الاخلال بكل
واحد منها على حدة كالصلوة والزكوة مثلا لا في افراد واجب امر الشارع بالاتيان بواحد منها
لا على التعيين كاعتاق رقبة كانت والظاهر ان الامتثال لا يحصل باتيان واحد منها بل باتيان الجميع
كما في ترك القبيح من غير فرق ولو اعتقد فيه الحسن صحت التوبة اي لو اعتقد التائب في بعض
القبائح الحسن صحت توبته عن قبيح اعتقد قبحه دون قبيح اعتقد حسنه لحصول شرط التوبة وهو
الندم على القبيح لقبحه وكذا المستحقر اي اذا استحقر التائب احد الفعلين واستعظم الآخر من حيث
القبح حتى اعتقد بالغفران وجوده بالنسبة الى الوجود العظيم كالعدم وتاب عن العظيم دون الحقير
يصح توبته لانه تاب عنه لقبحه كمن قتل ولد الغيره وكسر قلمه فتاب عن قتل الولد دون كسر القلم
صح توبته والتحقيق ان ترجح الداعي الى الندم عن البعض بحيث عليه اي على الندم عن هذا البعض
خاصة دون البعض الآخر لاشتداد ترجح الداعي بالنسبة اليه وان اشترك الدواعي في الندم على القبيح
لقبحه ولا يلزم من ذلك ان يكون الندم على البعض الذي تحقق معه الترجح لا لقبحه اذ لا يخرج الداعي
بهذا الترجح عن الاشتراك في كونه داعيا الى الندم على القبيح لقبحه وهذا كما في الدواعي الى الفعل فان
الافعال تقع بحسب الدواعي فاذا كان داعية بعض الافعال راجحة على داعية بعض آخر اختص
الفعل الذي يكون داعيته راجحة بالوقوع وان اشترك مع غيره في الدواعي اقول [illegible]
ان محصل ما ذكره من التحقيق عدم الفرق بين ترك القبيح والاتيان بالواجب كما ذكره ابو علي
في آخر كلامه يخالف اوله ولو اشترك الترجح اشترك وقوع الندم فلا يصح الندم عن بعض دون
بعض وبه يتأول كلام امير المؤمنين علي واولاده رضي الله عنهم وهو ان التوبة لا تصح عن
بعض دون بعض والا لزم الحكم ببقاء الكفر على التائب منه المقيم على صغيرة والاتيان ان
كان في حقه توبة عن فعل قبيح كفى فيه الندم والعزم كما في ارتكاب الفرار من الزحف وقد
تفتقر الى امر زائد كتسليم النفس للحد في الشرب وفي الاخلال بالواجب اختلف حكمه في بقاء وقته
وعدمها يعني منه ما لا ينفي ويحتاج الى الاداء كالزكوة فانه اذا فعل في اخراجها كانت باقية

في بيان عدم جواز تبعيض التوبة

الى ان تودى ومنه ما يجب قضاؤه فاذا قضى سقط كالصلوة والصوم ومنه ما لا يبقى ولا يقضى بل سقط عنه بمجرد الندم والعزم كما اذا ترك صلوة العيد او صلوة الجنازة وان كان الذنب فى حق ادمى استتبع ايصاله الى صاحب الحق ان كان ظلما وامكن الايصال بنفسه الى صاحب الحق او وارثه والايصال انما يكون برد المال وتسليم البدن الى المقتول او ولى الجناية للاقتصاص او العزم عليه مع التعذر اى تعذر الايصال لانه لا يبقى صاحب الحق ولا وارثه او يستتبع الاستحلال ان كان الذنب اضلالا او غيبة وذلك الذى ذكر من تسليم النفس واداء الواجب او قضائه او ايصال الحق الى صاحبه او العزم عليه وعند ذلك جزء من التوبة بل واجب آخر خارج عن التوبة فترك لا يمنع سقوط العقاب بالتوبة قال الامام الحرمين ان القاتل اذا ندم من غير تسليم نفسه للقصاص صحت توبته فى حق الله تعالى وكان منعه القصاص من مستحقه معصية مجددة تستدعى توبة اخرى ولا تقدح فى التوبة عن القتل ويجب الاعتذار على المغتاب مع بلوغه اى اذا كان الذنب الذى يتعلق بحق الآدمى هو الاغتياب وجب على المغتاب الاعتذار عن اغتيابه ان بلغ الاغتياب اليه لانه اوصل اليه ضررا من الغم بسبب الاغتياب فوجب عليه الاعتذار عنه ولا يلزم تفصيل ما اغتابه به الا اذا ابلغه على وجه افحش وان لم يبلغ اليه لا يلزم الاعتذار لانه لم يوصل اليه بسبب الاغتياب غما لكن يجب كلام التضمن التوبة لانه خالف نهيه حيث قال ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل لحم اخيه ميتا فكرهتموه وفى ايجاب التفصيل مع الذكر اشكال ذهب بعض المعتزلة الى انه يجب على التائب الندم على التفصيل ان كان يعلم القبائح مفصلا وان علم بعضها مفصلا وبعضها مجملا وجب عند التفصيل فيما علم مفصلا وقال الحق فيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على كل قبيح صدر منه وان لم تذكره مفصلا وفى وجوب التجديد ايضا اشكال قال بعض المعتزلة اذا تاب المكلف عن المعصية ثم ذكرها وجب عليه تجديد التوبة لانه اذا ذكر المعصية ولم يندم عليها كان مشتهيا لها فرحا بها وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار وقال الحق فيه اشكال لان اللازم انه لو لم يندم عليها اذا ذكرها لكان مشتهيا اذ ربما تعرض عنها صفحا من غير ندم عليها ولا اشتهاء لها وابتهاج بها وكذا المعلول مع العلة اى فيها ايضا اشكال فانه اذا صدر العلة عن المكلف وجب الندم على العلة مع المعلول كما اذا رمى فاصاب فان الرمى علة والاصابة معلول له يجب الندم على الرمى والاصابة جميعا وفيه اشكال لان الاجزاء يحصل بالندم على الرمى وكذا وجوب سقوط العقاب بها فيه ايضا اشكال ذهب المعتزلة الى انه يجب على الله تعالى ان يسقط العقاب بالتوبة حتى قالوا ان العقاب بعد التوبة ظلم واحتجوا بان العاصى قد بذل وسعه فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اساء اليه يسقط ذنبه بالضرورة واعترض بان من اساء الى غيره وهتك حرمته ثم جاء معتذرا لا يجب فى حكم العقل قبول عذره بل المخيرة فى ذلك الى ان شاء عفى وان شاء جازاه والعقاب يسقط بها لا بكثرة ثوابها اعلم انه فى سقوط العقوبة فعند بعض المعتزلة بكثرة ثواب التوبة وعند الكرامية بنفس التوبة واختاره الحق واحتج عليه بانه لو كان بكثرة الثواب لما وقعت محبطة بدون الثواب لكنها قد تقع وفى هذا اشار بقوله لانها محبطة ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على المعصية والتوبة المتاخرة عنها فى اسقاط عقابها كسائر الطاعات التى تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم باطل لقطعنا بان من تاب من المعاصى كلها ثم شرب الخمر لا يسقط عنه عقاب الشرب

والى هذا اشار بقوله ولولاه لانتفى الوثوق من الندم والتأخر ولما اتصف التوبة عن معصية معينة بسقوط عقابها دون الاخرى لان سبب كثرة الثواب الى الكل على السوية والى هذا اشار بقوله ولا اختصاص لولاه لانتفى الاختصاص واجيب الاخرون بانه لو كان بنفس التوبة لسقط بتوبة العاصى عند معاينة النار واشار المص الى جوابه بقوله ولا يقبل مع الاكراه لانتفاء الشرط فان ندم العاصى عند المعاينة ليس لقبحها وعذاب القبر واقع لامكانه وتواتر السمع بوقوعه عذاب القبر للكافر والفاسق مما اتفق عليه سلف الامة قبل ظهور الخلاف واتفق عليه الاكثر بعده وانكره ضرار بن عمرو وبشر المريسى واكثر المتأخرين من المعتزلة وللمثبتين انه امر ممكن اخبر به الصادق اما امكانه فظاهر واما اخبار الصادق به فلقوله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب عطفت فى هذه الآية عذاب القبر على العذاب الذى هو عرض النار صباحا ومساء فعلم انه غيره وقبل قيام الساعة وهو عذاب القبر ولقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين والاحياء الحيوتين ليست الا فى القبر ومن قال بالاحياء فيه قال بالعذاب ايضا وللاحاديث المتواترة كقوله صلعم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وكما روى انه عليه السلام مر بقبرين فقال انهما يعذبان وما يعذبان عن كبير اما احدهما كان لا يستنزه من البول واما الآخر فكان يمشى بالنميمة وكقوله عليه السلام استنزهوا من البول فان عامة عذاب القبر منه وكقوله فى سعد بن معاذ لقد ضغطته الارض ضغطة اختلفت بها ضلوعه الى غير ذلك من الاحاديث الصحاح واحتج المنكرون بقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ولو احيوا فى القبر لذاقوا مرتين والجواب ان ذلك وصف لاهل الجنة والضمير فيها للجنة اى لا يذوق اهل الجنة فى الجنة الموت فلا ينقطع نعيمهم كما انقطع نعيم اهل الدنيا بالموت فلا دلالة فى الآية على انتفاء موتة اخرى بعد المسألة وقبل دخول الجنة واما قوله الا الموتة الاولى فهو تأكيد لعدم موتهم فى الجنة على سبيل التعليق بالمحال كانه قيل لو امكن ذوقهم الموتة الاولى لذاقوا فى الجنة الموت لكنه لا يمكن بلا شبهة فلا يتصور موتهم فيها قالوا انا نرى الميت بحاله فكيف يسأل ويجيب... فلا سبيل الى ما ذكرتم ... ان ترى شخصا يصلب ويبقى مصلوبا الى ان تذهب اجزاؤه ولا نشاهد فيه احياء ولا مسألة والتزم بها مع عدم المشاهدة سفسطة ظاهرة واوضح منه من اكلته السباع والطيور وتفرقت اجزاؤه فى بطونها وحواصلها وابلغ منه من احرق فصار رمادا وذرى فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبورا فانا نعلم عدم احيائه ومسألته وعذابه ضرورة وقد تحير الاصحاب فى التفصى عن هذا فقال الخافى واتباعه فى صورة المصلوب لا بعد فى الاحياء والمسألة مع عدم المشاهدة كما فى صاحب السكتة فانه حى مع انا لا نشاهد حيوته وكما فى رؤية النبى صلعم جبرئيل عليه السلام وهو بين اظهر اصحابه مع ستره عليهم واما الصور التى الاخريان فالتمسك فيهما مبنى على اشتراط البنية فى الحيوة وهو ممنوع عندنا فلا بعد فى ان يعاد الحيوة الى الاجزاء المتفرقة او بعضها وان كان خلاف العادة فان خوارق العادة غير ممتنع فى مقدورات الله تعالى وسائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطاير الكتب ممكنة والسمع دل على ثبوتها فانها نطق بها الكتاب والسنة وانعقد عليها اجماع الامة فيجب التصديق بها اما الميزان فقد قال الله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال فاما من ثقلت موازينه فهو فى عيشة راضية واما من خفت موازينه فامه هاوية وذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان وشاهين على الجنة

لا لكلامها وقد ورد في الحديث تفسيره بذلك وانكره بعض المعتزلة زعما بانها اعراض لا يمكن وزنها
فكيف اذا زالت وتلاشت بل المراد به العدل الثابت في كل شيء ولذا ذكر بلفظ الجمع والا فالميزان
المشهور واحد وقيل هو الادراك فميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وكذا ساير الحواس وميزان المعقولات العقل واجيب بانه توزن صحائف الاعمال وقيل بل
تجعل الحسنات اجساما نورانية والسيئات اجساما ظلمانية واما لفظ الجمع فللاستعظام وقيل
لكل مكلف ميزان اي الميزان الكبير الحقيقي لجلالة الامر وعظم المقام واما الصراط فقد ورد
في الحديث الصحيح انه جسر ممدود على متن جهنم يرده الاولون والآخرون ادق
من الشعر واحد من السيف ويشبه ان يكون المرور عليه هو المراد بالورود في قول الشارع على ما قال
وان منكم الا واردها وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يمكن العبور عليه وان
امكن ففيه تعذيب ولا عذاب على المؤمنين والصلحاء يوم القيامة قالوا بل المراد به طريق الجنة المشار اليه
بقوله سيهديهم ويصلح بالهم وطريق النار المشار اليه بقوله فاهدوهم الى صراط الجحيم ومنهم من حمله
على الادلة الواضحة ومنهم على العبادات كالصلوة والزكوة ونحوهما ومنهم على الاعمال الرديئة التي يسئل عنها
ويؤاخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها والجواب ان امكان العبور ظاهر
كالمشي على الماء والطيران في الهواء غايته مخالفة العادة ثم الله تعالى يسهل الطريق على من اراد كما جاء
في الحديث ان منهم من هو كالبرق الخاطف ومنهم من هو كالريح الهابة ومنهم من هو كالجواد ومنهم من
يجوز رجلاه وتعلق يداه ومنهم من يخر على وجهه واما الحساب فقد قال الله تعالى الا ان الله
سريع الحساب وقال عليه السلام حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا واما تطاير الكتب فقد قال الله تعالى
واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له
يوم القيامة كتابا يلقاه منشورا والسمع دل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن والمعارضات مأولة وعليه
جمهور المسلمين على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن خلافا لاكثر المعتزلة كابي هاشم والقاضي عبد الجبار ومن تابعهما
حيث زعموا انهما تخلقان يوم الجزاء لنا وجهان الاول قصة آدم وحواء واسكانهما الجنة ثم
اخراجهما عنها بالاكل من الشجرة وكونهما يخصفان عليهما من ورق الجنة على ما نطق به الكتاب والسنة
وانعقد عليه الاجماع قبل ظهور المخالفين وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى
التلاعب بالدين والمراغمة لاجماع المسلمين ثم لا قائل بخلق الجنة دون النار فثبوتها ثبوتهما
الثاني الآيات الصريحة في ذلك كقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة المأوى وكقوله في حق الجنة اعدت للمتقين اعدت للذين آمنوا بالله ورسله واعدت
الجنة للمتقين وفي حق النار اعدت للكافرين وبرزت الجحيم للغاوين وحملها على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونفخ في الصور ونادى اصحاب الجنة اصحاب
النار خلاف الظاهر فلا يعدل اليه بدون قرينة فان تمسك المنكرون بوجوه الاول ان
خلقها قبل يوم الجزاء عبث لا يليق بالحكيم وضعفه ظاهر الثاني انهما لو خلقتا لهلكتا لقوله تعالى كل شيء
هالك الا وجهه واللازم باطل للاجماع على دوامهما والنصوص الشاهدة بدوام اكل الجنة وظلها
واجيب بتخصيصهما من آية الهلاك جمعا بين الادلة وبحمل الهلاك على غير الفناء على انه قيل
ان المراد بهلاك كل شيء انه هالك في حد ذاته لضعف الوجود الامكاني فلا ينافي الهلاك المعدوم
وان الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يبقيان على العدم

[١٠٨]

زمانا يعتد به كما في دوام المأكول فانه على التجدد والانقضاء قطعا وهذا لا ينافي الهلاك لحظة الثالث
انه لو وجدت لما جاز هلاكها لوصف الجنة عرضها السموات والارض ولا يتصور ذلك الا بعد فناء السموات
والارض لامتناع تداخل الاجسام واجيب بان المراد ان عرضها كعرض السموات والارض
لاستحالة ان يكون عرضها بعينه لا حال البقاء ولا بعد الفناء اذ يمتنع قيام عرض واحد بمحلين
موجودين معا او احدهما موجود والآخر معدوم والتصريح في آية اخرى بان عرضها كعرض
السموات والارض يحمل هذه على تلك كما قال ابو يوسف ابو حنيفة اي مثله والايمان
في اللغة هو التصديق مطلقا قال الله تعالى حكاية عن اخوة يوسف وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق
وفي حديث جبرئيل قال عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث اي تصدق واما
في الشرع فهو عند الاشاعرة التصديق بالرسول فيما علم مجيئه به ضرورة تفصيلا فيما علم تفصيلا واجمالا
فيما علم اجمالا فهو في الشرع تصديق خاص وقالت الكرامية هو كلمة الشهادة وقال قوم
انه اعمال الجوارح وذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسرها فرضا كان
او نفلا وذهب الجبائي وابنه واكثر معتزلة البصرة الى انه الطاعات المفترضة من الافعال والتروك
دون النوافل وقال المحدثون وبعض السلف كابن مجاهد انه تصديق بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان وقال طائفة انه هو التصديق مع كلمتي الشهادة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله وليعلم
ان هذا هو المختار حيث قال تصديق بالقلب واللسان ولا يكفي الاول يعني التصديق بالقلب
وحده ليس ايمانا لقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم اثبت للكفار الاستيقان النفسي وهو التصديق
القلبي فلو كان الايمان هو التصديق القلبي لزم اجتماع الكفر والايمان ولا شك انهما متنافيان ولا
يكفي الثاني يعني الاقرار باللسان لقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا
ولقوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين فقد اثبت في هاتين
الآيتين التصديق اللساني ونفى الايمان فعلم ان الايمان ليس هو التصديق اللساني فقط والاشارة
الآيات الدالة على محلية القلب للايمان نحو اولئك كتب في قلوبهم الايمان ولما يدخل الايمان في
قلوبكم وقلبه مطمئن بالايمان ومن ذلك الآيات الدالة على الختم والطبع على القلوب وكونها في
اكنة فانها واردة على سبيل البيان لامتناع الايمان منهم ويؤيده دعاء النبي صلعم اللهم ثبت قلبي
على دينك وقوله لاسامة وقد قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه واذا ثبت انه
فعل القلب وجب ان يكون عبارة عن التصديق الذي هو فعل القلب اما التصديق واما المعرفة
والثاني باطل لانه على ذلك التقدير يكون منقولا عن معناه اللغوي وكان على الشارع ان يبين النقل
بالتوقيف كما بين نقل الصلوة والزكوة وامثالهما ولو نقل لاشتهر اشتهار نظائره بل كان هو
بذلك اولى لكن الشارع لم يزد على ان قال الايمان ان تؤمن بالله وملائكته الحديث كما نقلنا
آنفا والدليل على ان الاعمال خارجة عن الايمان انه جاء الايمان مقرونا بالعمل الصالح معطوفا هو
عليه في غير موضع من الكتاب نحو الذين آمنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله ويعمل صالحا
وظاهر ان الشيء لا يعطف على نفسه وايضا قرن الايمان بضد العمل الصالح نحو وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا فاثبت الايمان مع وجود القتال وظاهر ان الشيء لا يمكن اجتماعه مع ضده
ولا مع نقيض جزئه والكفر عدم الايمان عما من شأنه وهذا معنى عدم تصديق النبي عليه السلام في بعض
ما علم مجيئه به بالضرورة والظاهر ان هذا اعم من تكذيبه صلعم في شيء مما علم مجيئه به على ما ذكره الامام
الغزالي لشموله الخالي عن التصديق والتكذيب والى هذا اشار بقوله اما مع الصدق او
بدونه يعني ان عدم الايمان اعم من ان يكون مقارنا لضد الايمان وهو التكذيب اولا يكون

اما الصراط

اما الحساب

في الايمان

الكفر

... ذا اطنب كل طائفة ... الكلام بقلم ... الاخر ... تم الكل ... هذا آخر
... لسان ... شرح تجريد الكلام والحمد لله للتوفيق على الاتمام ...
... الطالبين وجعله ذخرا لنا الى يوم الدين انه خير موفق ومعين

تم الكتاب ...

[illegible]

الفسق

النفاق

الامر بالمعروف

متمايز بالعقد الايمان بانه يجتمع مع كل الفسق [illegible] وقال الامام الرازي بانه من جهة ما جاء به النبي [illegible]
تصديقه واجب [illegible] وكل شيء [illegible] المنع [illegible]
[illegible] الاخبار [illegible]
[illegible]
[illegible] التكذيب [illegible] التصديق [illegible]
[illegible] التصديق [illegible]
الامور التي [illegible] علامة التكذيب [illegible]
[illegible] التكذيب [illegible] التصديق [illegible]
[illegible]
[illegible] والفسق الخروج عن طاعة الله تعالى مع الايمان به والنفاق اظهار الايمان [illegible]
الكفر [illegible] في خطاب الكبيرة [illegible]
[illegible] بين المنزلتين والامر بالمعروف [illegible] على الطاعة سواء كان [illegible]
او باشتغال الواجب [illegible] النهي عن المنكر [illegible] واجب والامر
بالمندوب مندوب وكذا النهي عن المكروه مندوب [illegible] ان الامر بالمعروف والنهي
عن المنكر [illegible] بالعقل [illegible] عقلا [illegible] الاشاعرة
[illegible] شرعا [illegible] والدليل عليه الاجماع [illegible]
[illegible] الكل [illegible]
[illegible] بالمعروف [illegible] عن المنكر
[illegible] الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر [illegible] الوجوب [illegible] شرعا [illegible] عقلا لزم خلاف الواقع
[illegible] على الله تعالى
لان كل واجب [illegible] على [illegible]
فان كان [illegible] المعروف وترك المنكر [illegible] خلاف [illegible]
[illegible]
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر [illegible]
منكر [illegible]
والنهي [illegible]
[illegible]
الا ان [illegible]
عليه [illegible] الكتاب [illegible]
وقوله [illegible] الذين يحبون ان تشيع الفاحشة في الذين آمنوا الآية [illegible]
[illegible]
[illegible] الاولين والآخرين [illegible]
عليه السلام [illegible]
[illegible] عليه السلام [illegible] عن المنكر [illegible]
[illegible]

در نظام ... ...

کرمالی ... ...

... آبرو افکنده از اشتیاق

اما بطریق ... ...

بردای ... ...

داری گله چو حکمت است کز زنده باید

منت ندارد ... ملک وزارت ...

هیچ در این جهان که محل حوادث است

در حسنت وجود ... فکنده ...

[illegible]